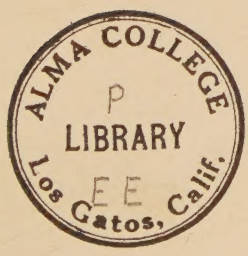
ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TEOLOGICA
DE INVESTIGACION
E INFORMACION



52155

N.º 128

ENERO - MARZO
1959

VOL. 33

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/estudios-eclesiasticos_january-march-1959_33_128

ESTUDIOS ECLESIASTICOS

VOLUMEN 33

CON CENSURA ECLESIÁSTICA, RESERVADOS
LOS DERECHOS DE PROPIEDAD LITERARIA

REDACCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE REDACCIÓN.—*José Sagüés, S. I.*, de la Facultad de Oña (Burgos).—*Joaquín Salaverri, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*Juan Leal, S. I.*, de la Facultad de Granada.—*José M.ª Dalmau, S. I.*, de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).

SECRETARIO DE REDACCIÓN.—Revistas de cambio, libros para recensión: *Manuel Quera, S. I.*—Pablo Aranda, 3, Madrid (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA EL AÑO 1959 SON:

España	119 ptas.
Extranjero	150 »
Número suelto	35 »
Número atrasado	40 »

ADMINISTRACION: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: EDICIONES FAX.—Zurbano, 80.—Apartado 8001.—Madrid.

DEPOSITO LEGAL: M. 1434-1958

Talleres Gráficos JURA.—San Lorenzo 11.—Madrid

ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

N.º 128 ENERO - MARZO VOL. 33

1 9 5 9

SUMARIO

Págs.

Pío XII - Juan XXIII 5

RIUDOR, IGNACIO, *¿Optimismo o pesimismo por los resultados del movimiento unionista? A los diez años de la primera Asamblea del Consejo Ecuménico, Amsterdam 1948* 7

LLORCA, BERNARDINO, *El problema de la caída de Osio de Córdoba* ... 39

CAMPO, MIGUEL, *El ministro de la Misa Privada* 57

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

ORBE, A., *Textos y pasajes de la Escritura interesados en la teoría de la Reincorporación* 77

ELORDUY, ELEUTERIO, *El signo «gabex» de Ammonio* 93

BIBLIOGRAFIA

LIBROS: DE VOOGHT, P., *Les sources de la doctrine Chrétienne d'après les théologiens du XIV^e siècle et du début du XV^e avec le texte intégral des XII premières questions de la SUMMA inédite de Gérard de Bologne.*—LABOURDETTE, M., *Foi catholique et problèmes modernes.*—SPIAZZI, R., *Esencia y contemporaneidad de la Iglesia.*—MONTCHEUIL, Y. DE, *Aspectos de la Iglesia.*—MURA, E., *La humanidad vivificante de Cristo.*—JÜRGENSMIER, F., *El Cuerpo Místico de Cristo.*—TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Suma Teologica*, t. XV *Tratado del Orden.*—BELLOLI, L., *La Teología dell'Assunzione corporea di Maria SS.*—VERHEYLEZOON, L., *La Devoción al Sagrado Corazón.*—XIBERTA, B., *Enchiridion de Verbo Incarnato. Fontes quos ad studia theologica collegit.*—DOMINICI, G., *Trattato delle dieci questioni e Lettere a Madonna Bartolomea.*—*Estado actual de los Estudios de Teología Espiritual - Trabajos del I Congreso de Espiritualidad.*—DAUBE, D., *The New Testament and Rabbinic Judaism.*—CADBURY, H., *The Book of Acts in History.*—*La Sainte Bible traduite en français sous la direction de L'Ecole Biblique Jérusalem.*—GILS, F., *Jésus Prophète d'après les Evangiles Synoptiques.*—AGUSTÍN, SAN, *Obras.* Edic. Bilingüe. T. XIV.—CHASLES, M., *La alegría y la Biblia.*—BOVER, J. M.ª, *Vida de Nuestro Señor Jesucristo.*—SABATER MARCH, J., *Derecho Constitucional de la Acción Católica.*—SETIÉN, J. M.ª, *Institutos Seculares para el Clero Diocesano.*—BOSCHI, A., *La castità nei candidati al sacerdozio.*—*L'Apostolato dei laici. Bibliografia sistematica.*—DELHAYE, PH., *Le problème de la conscience morale chez S. Bernard.*—MONZÓN, J., *El matrimonio cristiano.*—TORRES, *¡Abranos la verdad!*—BLANCO PIÑÁN, S., *La Iglesia y las costumbres y diversiones modernas.*—*Semana Santa según el nuevo «Ordo Hebdomadae sanctae».*—PARSCH, P., *El año litúrgico.*—LESOURD, P., *El libro de Lourdes.*—SCHALLER, J. P., *Sacerdote, médico y enfermo.*—GARMENDIA DE OTAOLA, A., *Estrella y Estela.*—BLANCO PIÑÁN, S., *Yo te elegí. Por senderos difíciles. Sois un beneficio de Dios.*—PÍO XII, *Discurso al Congreso Internacional de Liturgia.*—RIMAUD, J., *Sobre la educación religiosa.*—CAYUELA, A., *¡Joven, puedes mejorarte!*—MEIER, J., *Ideas claras sobre la pureza y el amor.*—FREMONT, D., *Con que ¿quieres casarte?*—CRISTIANI, L., *Nostradamus, Malaquías y Compañía.*—DELGADO, J. A., *Jesuítas en campaña.*—MAURO, W., *La Vida Monástica.*—GONZALO DE CÓRDOBA, *Del Solar franciscano. Santoral de las tres Ordenes* 97

CRONICA: III Congreso Mariológico Internacional y XVIII Asamblea de la Sociedad Mariológica Española. Lourdes 10-14 septiembre 1958, por *Ignacio Riudor.*—Crónica de la XIX Semana Bíblica Española (19-24 septiembre 1958), por *Juan Leal.*—XVIII Semana Española de Teología, por *Cándido Pozo* 125

LIBROS RECIBIDOS 142

Pío XII - Juan XXIII

Cuando este número de ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS *comenzaba a imprimirse nos transmitieron las agencias informativas una trágica noticia: el Papa Pío XII acababa de fallecer... Años atrás, durante la larga enfermedad del extincto Papa, estábamos más preparados para la fúnebre noticia. Pero ahora, que le veíamos trabajar a toda tensión como quien dice, ni se nos ocurría pensar que nos iba a faltar, cuando precisamente cada semana estábamos esperando sus luminosas lecciones, en los discursos en que daba direcciones tan acertadas, en toda clase de audiencias, a puntos de moral tan delicados.*

Acatemos los justos designios de Dios, que quiso sin duda darle ya su merecido premio en el descanso y felicidad del cielo. Pero la Iglesia sigue su curso, guiada por el Espíritu Santo, que no ha tardado en darnos un nuevo Papa, en la persona de Juan XXIII, quien a pesar de su avanzada edad ha comenzado con plenos bríos su tarea de dar la dirección a la vida del cuerpo de la Iglesia, y se ha apresurado a remozarla con una pronta promoción de cardenales, que a su lado le presten auxilio.

Pío XII, "Pastor Angelicus", se reveló como eminente Pastor de la Iglesia en aquella incesante irradiación de luces que reflejaba de lo alto sobre la Iglesia, en el continuo ejercicio de su actuación pastoral, ya en la más augusta de sus prerrogativas pontificias, cuando la definición solemne del dogma de la Asunción de María a los cielos, ya

en sus doctísimas Encíclicas, ya en el ejercicio cotidiano de su predicación oral. Juan XXIII nos ha dicho desde el principio, dirigiéndose a aquellos que consideraban su oficio demasiado humanamente, al buscar en él un estadista, un diplomático, un sabio, un organizador de la vida colectiva, o un cultivador de las formas del progreso de la vida moderna, que "tenía él en su corazón, en una forma especialísima, su misión de pastor de todo el rebaño de la Iglesia". La alusión evangélica juannea es manifiesta.

Este Papa ha puesto en su escudo el lema de la "Obediencia". Y a fe que hacía buena falta que viniera un Papa que nos recalcara la urgencia de esta virtud, cuando tantos movimientos de rebeldía asoman por el mundo, y aun estos chispazos se vislumbran en el horizonte de la Iglesia. Siguiendo este lema, ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS *rinde su acatamiento a las normas y directrices que vengan de Roma, y desde ahora declara que seguirá las de aquel a quien el Espíritu Santo acaba de señalar para regir a la Iglesia: Juan XXIII. Precisamente en punto a obediencia a la Jerarquía se ha distinguido siempre la Compañía de Jesús, pues nos la dejó como en testamento nuestro Santo Fundador.*

Al par que rendimos nuestro tributo de obediencia al nuevo Papa, elevamos nuestra plegaria al cielo para que el Espíritu Santo siga iluminándole con sus luces como a su antecesor. El Señor nos lo conserve, a ser posible, muchos años, con las energías que ha demostrado en sus comienzos, y le conceda lo que ha demostrado ser su anhelo: que cese por fin la cruel persecución del ateísmo contra la Iglesia y sean muchos los que del cisma y de la herejía vuelvan al redil de la unidad de la Iglesia católica.

¿Optimismo o pesimismo por los resultados del movimiento unionista?

A los diez años de la primera Asamblea del Consejo Ecuménico, Amsterdam 1948

INTRODUCCION

El 28 de octubre de 1955 tuvo lugar en Ginebra la inauguración de una Exposición misional. Al acto asistieron Monseñor Leontij, Obispo «ortodoxo» ruso, y el profesor Henri d'Espine, presidente de la Federación de las iglesias protestantes de Suiza. Su Excelencia Monseñor François Charrière, Obispo católico de Lausana, Friburgo y Ginebra, después de unas palabras de saludo en las que afirmó que la presencia de aquellas personalidades era un símbolo del anhelo común de buscar todo lo que nos une, narró la siguiente anécdota, recuerdo de sus experiencias apostólicas de simple Sacerdote:

> En un campamento de vacaciones encontré una vez a un joven estudiante chino, preso de profunda tristeza. Al preguntarle la causa, me contestó: «No tengo fe, no sé qué creer y, sin embargo, siento que es necesario dar un sentido a la vida. ¿Cuál es el verdadero cristianismo? Estoy totalmente desconcertado, pues el cristianismo está dividido; ¡como un río fatigado por su larga carrera, que forma un delta antes de precipitarse en el infinito del mar!» [1].

La división entre los cristianos; he aquí uno de los mayores obstáculos para la conversión de los paganos, el problema más angustioso que presenta el mundo religioso que dice seguir a Cristo, desde el día —hace ya más de nueve siglos— en que se consumó la separación de Oriente y Occidente, agudizado hace cuatro al volverse a

[1] Irenikon, 1955, p. 436-437. En adelante citaremos siempre esta Revista con la sigla Ir.

fragmentar el Cristianismo europeo con la Pseudo-Reforma. Problema que ha preocupado siempre a los grandes hombres de todas las confesiones religiosas [2]; pero que a partir de los primeros años de este siglo se ha hecho el gran problema de hoy, cuya resolución buscan anhelosamente todos los cristianos. Bastaría recordar los diversos movimientos que han surgido, sobre todo desde el Congreso internacional de Edimburgo en 1910, en particular los dos más importantes «Fe y Constitución» y «Vida y Acción» [3] y que confluyeron por fin en un organismo único internacional, el Consejo Ecuménico de las Iglesias, cuya primera Asamblea universal, preparada en un principio para 1941, tuvo que diferirse, a causa de la guerra mundial para 1948. La segunda reunión internacional se tuvo en Evanston, junto a Chicago en 1954; y se prepara la tercera para 1961 en Ceilán. Europa, América, Asia: es sin duda todo un símbolo de ecumenicidad.

La primera de estas Asambleas —hace exactamente diez años— fué en mucho la más importante, no tanto por el número y representaciones que estuvieron presentes cuanto por su significado [4]:

> «Amsterdam fué —nos explica FLOROVSKY, una de las principales figuras del Consejo Ecuménico— un término y un principio. El término de una larga preparación, más larga de lo que se habría podido creer al comienzo y que las peripecias de nuestra turbada época vinieron a complicar; un principio, porque fué creado un nuevo órgano de la conciencia y de la acción ecuménica. El sentido y la significación del Congreso de Amsterdam no se revelan más que en esta perspectiva histórica: es una etapa, un momento de un proceso que no ha terminado todavía» [5].

Nos encontramos, pues, a los diez años justos de haber comenzado esta nueva etapa y cabe ahora preguntar: recorriendo los principales acontecimientos ecuménicos del período 1948-1958, ¿podemos estar optimistas por sus resultados? Examinaremos en primer lugar las ra-

---

[2] Aparece ya este anhelo en el epistolario cruzado entre Crammer, Arzobispo anglicano y Melanchton, Calvino, etc. Cf. FRUSCIONE, S. J., *Fisonomia, del movimiento ecumenico:* CivCatt 1950, 2, p. 254-255.

[3] Como es natural no podemos dar en este trabajo ni tan sólo una somera idea de toda la labor unionista que precedió al Congreso ecuménico de Amsterdam. Puede verse en las diversas historias publicadas sobre este asunto. Una de las más completas es sin duda la de THILS, *Histoire doctrinale du Mouvement oecuménique,* Louvain 1955.

[4] A la apertura asistió la Reina Juliana de Holanda y el Ministro de Cultos (católico). 1.500 fueron los participantes al Congreso; estuvieron representados 43 países y 150 iglesias; de ellas la gran mayoría protestantes; sólo 25 representantes de los 85 que se habían previsto pertenecían a iglesias «ortodoxas». Faltaban, por causas bien distintas, la Iglesia católica-romana y los «ortodoxos» rusos. Cf. THILS, *o. c.,* p. 85 ss.

[5] Ir 1949, p. 5.

zones para un sano optimismo. Veremos a continuación el contrapeso de las dificultades que nos harían inclinar al pesimismo; y propondremos finalmente la única solución posible, a nuestro juicio, y que es en síntesis optimismo en el pesimismo.

Que la Asamblea de Amsterdam fué un acontecimiento histórico que despertó una catarata de optimismo es evidente. La excelente revista ecuménica católica «Irenikon», fuente principal que hemos utilizado en nuestro trabajo, da cuenta de estas impresiones optimistas [6]:

> «Por primera vez desde la Reforma existe ahora un Cuerpo permanente que puede hablar al mundo en nombre de la cristiandad no romana. Hay, pues, desde ahora un lugar donde los cristianos de todas las razas, nacionalidades y ambientes eclesiásticos pueden encontrarse, discutir tanto sus puntos de acuerdo como sus diferencias más profundas, en la paz y en la caridad, sobre la base de una común lealtad a Jesucristo» [7].
>
> «Se tenía la impresión de que Dios estaba en esta obra, en medio de los trabajos de la Asamblea» [8].
>
> «Fué tan importante esta Asamblea, que nadie puede gloriarse de haberse dado plenamente cuenta de todo lo que ha pasado en Amsterdam» [9].

También bastantes católicos compartieron, por lo menos en parte, tales optimismos; y así la Constitución del Consejo Ecuménico de las Iglesias la considera el P. Rouquette, S. I., «uno de los hechos más trascendentes de la historia de las almas desde la separación de la cristiandad» [10].

Sin embargo, estos acentos tan optimistas fueron perdiendo entusiasmo; y a los diez años una de las mejores revistas protestantes que favorecen decididamente el ecumenismo, «Verbum Caro», escribía en su Editorial:

> «Muchos obreros de la unidad cristiana piensan que hemos llegado a un punto muerto; después de la guerra había señales de una unidad en marcha; actualmente estos signos se desvanecen. El celo por una causa cuya consecución aparece demasiado lejana se enfría en muchos cristianos. Las grandes conferencias ecuménicas no romanas que han precedido y seguido la última guerra mundial han suscitado esperanzas inmensas en su preparación y desarrollo. Pero hoy fieles de diversas iglesias, que esperaban resultados tangibles, que esperaban por lo menos poder rogar con otros cristianos, caen en una cierta indiferencia respecto al ecumenismo. ¿Hemos entrado en un camino sin salida?» [11].

---

6 Ir 1949, p. 69-72 y 185-188.
7 Ir 1949, p. 69.
8 Ir 1949, p. 70.
9 En «The Ecumenical Review», cit. por Ir 1949, p. 71.
10 Etudes 1948, vol. 258, p. 16.
11 Verbum Caro 1958, p. 1.

Este texto de 1958, de un tenor tan diverso de los que hemos citado antes, nos hace ver elocuentemente con cuánta razón se plantea el problema. ¿Hay que esperar, o hay que desesperar de las realizaciones del Consejo Ecuménico en favor de la unidad cristiana? ¿Podemos ser optimistas respecto al ideal «ut omnes unum sint»?

I

RAZONES PARA EL OPTIMISMO

1. Mayor conocimiento de los fundamentos bíblicos de la unidad

Quien compare el estado actual de las grandes ramas cristianas no católicas —protestantes de las más diversas tendencias, anglicanos y orientales separados— con el que tenían hace cincuenta años, se dará pronto cuenta que hay no pocas razones para dar gracias a Dios. De un modo particular en el campo protestante las tendencias racionalistas, tan de moda a finales del siglo pasado y comienzos del actual, han quedado en general superadas. El tipo de protestantes a lo Harnack o a lo Sabatier que hacía del Cristianismo una historia racionalista ha quedado muy atrás. Los grandes teólogos protestantes de hoy, un Karl Barth, un Rudolf Bultmann, un Oscar Cullman, un Jean-Louis Leuba, quieren construir toda su Teología sobre el dato revelado. El último de los que acabo citar, en un artículo aparecido a principios de este año 1958 sobre la tarea actual de la Teología protestante, constataba que los trabajos de los teólogos de hoy llamados dialécticos han hecho patente «que los resultados de la investigación histórica no podían dar más que conjeturas más o menos verosímiles, sobre las que es ilusorio pretender fundar una certeza definitiva. Y han echado por los suelos —prosigue— el postulado liberal de que el conocimiento científico podía llegar hasta la realidad que la fe pretende alcanzar» [12].

Ahora bien, esta profundización en el dato revelado ha sido el camino que ha conducido al protestantismo a tener por intolerable las divisiones del cristianismo que antes eran miradas con indiferencia —a lo menos por muchos— y a buscar intensamente algún camino de unidad. He aquí cómo expresaba esta angustia ante la división Roger Schutz, Fundador y primer Prior de la Comunidad protestante de Taizé, en Francia:

> «La conciencia de la cristiandad hoy se siente estremecida hasta lo más profundo por las divisiones de los cristianos. Nos damos cuenta

---

[12] LEUBA, *La tâche actuelle de la théologie protestante:* VerbCar 1958, página 54.

de que el mundo tiene derecho a reírse de nosotros, que tan fácilmente confesamos un Dios de amor y nos menospreciamos mutuamente, a pesar de ser hijos de un mismo Padre» [13].

Así se comprenderá perfectamente que bajo el título «La unidad de la Iglesia, aventura del siglo XX» se hayan escrito, a raíz del Congreso de Amsterdam, estas líneas que podría suscribir el católico más fervoroso:

«Y ya que todo parece indicar que nuestro siglo será fiel [a Dios] en la medida en que considere a la Iglesia en su Unidad visible y orgánica, tal como el Nuevo Testamento nos lo revela, se comprenderá... cómo esta fidelidad exige de nuestra parte sumisión a la Palabra de Dios, amor a la verdad, caridad fraterna, comprensión, paciencia, inteligencia, voluntad. Y oración también, ya que nada consigue tanto como la oración» [14].

En la Asamblea general de Amsterdam se estudió a fondo esta unidad querida por Jesucristo. Naturalmente, las diversas creencias religiosas de los teólogos que intervinieron motivaron diversas interpretaciones.

Aulen y Craig creen que basta una unidad fundada en el mensaje de Jesucristo, sin uniformidad de doctrina ni de Teología [15]; Barth parece que da un paso más y supone una unidad y uniformidad de doctrina, aunque sin ningún vínculo de autoridad [16]. En cambio, Gregg (anglicano) y Florovsky («ortodoxo») ponen como requisito necesario una autoridad en los sucesores de los apóstoles [17]. Aparece ya claramente aquí —no podía suceder de otra manera— la oposición entre la tendencia llamada «protestante» y la «católica» punto crucial de la dificultad ecumémica y de la que ya hablaremos más despacio en la segunda parte. Pero por lo menos todos ellos en una u otra forma supo-

---

[13] «Unitas», ed. ital. maggio-giugno 1954, p. 13 o en VerbCar 1957, página 3.

[14] J. J. von Allmen en VerbCar dic. 1948, cit. por Ir 1949, p. 187.

[15] Aulen Gustaf, Obispo luterano de Strängnäs en Suecia; Craig Clarence, Decano de la Iglesia metodista de Estados Unidos. Pueden verse las cinco conferencias en el primer volumen de los Documentos de la Asamblea de Amsterdam, publicados (cinco volúmenes) bajo el título general «Désordre de l'homme et dessein de Dieu», ed. Delachaux et Niestlé, Neuchatel-París. En adelante los citaremos DocAmst, añadiendo el número del volumen. Las ideas indicadas en el texto de Aulen, cf. DocAmst I, p. 38, de Craig DocAmst I, p. 55.

[16] DocAmst I, p. 97.

[17] De Gregg id., p. 88-89; de Florovsky id., p. 63. Cf. sobre las ideas de Amsterdam acerca de la unidad de la Iglesia el estudio de D. Agustín Domínguez Amigo, Pbro., *El Ministerio y la unidad de la Iglesia en el Ecumenismo*, en el Anuario de la XII Semana Española de Teología, Madrid, Consejo Sup. de Invest. Cient. 1953.

nen que la Iglesia, Cuerpo de Cristo, es la única realidad en la que se puede encontrar la unidad que Cristo quiere en sus seguidores. Así lo expresan de mil maneras las relaciones oficiales de Amsterdam:

> «Nosotros nos reunimos porque creemos que la Iglesia de Jesucristo es la más alta de las realidades terrestres y que nosotros pertenecemos a ella» [18]. «La Iglesia es el lugar donde la eternidad encuentra al tiempo y donde la historia toma sentido, pues en ella es donde Dios se digna morar entre nosotros, donde el hombre todavía hoy encuentra la Palabra, hecha carne en otro tiempo» [19]. «Nosotros proclamamos que la esperanza del mundo descansa en la Iglesia, porque sola la esperanza del hombre está en el amor de Dios y la Iglesia es el lugar humano donde el hombre responde a este amor» [20].

Después de Amsterdam los teólogos del movimiento ecuménico han seguido por este camino intentando profundizar en el conocimiento de la unidad querida por Cristo y buscan cómo poder justificar de alguna manera este desorden del hombre ante el designio de Dios (para hablar con los términos usados en Amsterdam), es decir, se esfuerzan en querer dar a la unidad postulada por Jesucristo un aspecto puramente espiritual, reconociendo que los hombres hemos de hacer lo que podamos para «exteriorizarla». Así el conocido teólogo luterano, Obispo de Lund (Suecia), Anders Nygren tiene buen cuidado de indicarnos el verdadero significado que a su juicio tiene la frase «buscar la unidad». Significa únicamente que la unidad ya existente por voluntad de Cristo «debe llegar a enmarcar la vida de las Comunidades eclesiásticas y encontrar en ellas su expresión exterior y perceptible. La unidad de la Iglesia —prosigue— no es obra humana, sino la obra de Dios, del Espíritu Santo» [21].

Ya veremos en la segunda parte el equívoco que encierra esta manera de expresarse. Con todo no deja de ser consolador el ver cómo los teólogos protestantes de hoy van dándose cuenta de la necesidad de identificar el Cuerpo de Cristo de que habla San Pablo con una Iglesia visible. Así lo dice abiertamente A. Fridrichsen: «La Iglesia no es una abstracción o una realidad mística que planea por encima de nuestras comunidades... El Nuevo Testamento no conoce ninguna Iglesia invisible, fuera de la Iglesia del cielo» [22]. Y el Profesor Skydsgard de

---

[18] DocAmst I, p. 13.
[19] DocAmst I, p. 14.
[20] DocAmst I, p. 15.
[21] NYGREN, *L'unité de l'Église*, en «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses» 1957, p. 283.
[22] Citado por REFOUTÉ FRANÇOIS, O. P.: Ir 1955, p. 14. Un año antes de Amsterdam había ya escrito BOEGNER, una de las mayores autoridades del Protestantismo actual: «Que lo queramos o no, la Sda. Escritura nos habla de una sola Iglesia de Cristo, cuya unidad visible forma parte esencial del

Copenhague resume así las razones por las que es imposible dividir la Iglesia:

> «De la misma manera que no hay más que un Cristo, una cruz, una resurrección, así no hay más que una comunidad, un cuerpo, un bautismo, una eucaristía en donde todos pueden encontrarse. Asimismo no hay más que un Espíritu Santo que crea la unidad y la comunión. Por eso no puede haber iglesias o confesiones separadas, cada una con sus profesiones de fe y su mesa eucarística» [23].

Sin duda es este Espíritu Santo en quien creen firmemente nuestros hermanos separados el que les inspira estas páginas de las que parece deberían deducir unas consecuencias trascendentales en orden a la unidad verdadera. Pero estas consecuencias, que a nosotros nos parecen tan lógicas, ¡son tan difíciles de sacar en el ambiente que les rodea! Por eso nos llamará menos la atención que el último teólogo citado pueda haber escrito a continuación del párrafo antes citado: «Pero lo que según la voluntad de Cristo era una imposibilidad, hoy de hecho ha venido a ser una realidad entre nosotros» [24]. ¿Cómo no ver que si para la voluntad de Cristo era una imposibilidida tal división, según la voluntad de Cristo sólo una de estas Iglesias que se llaman «cristianas», la que se conserva indivisa, puede ser la verdadera? A pesar de tales incongruencias hemos de dar gracias al Señor de que este conocimiento más profundo de la voluntad de Cristo, «ut omnes unum sint», les conduzca a un anhelo cada vez mayor de unidad. Y la nostalgia de la unidad —dice en frase feliz otro teólogo protestante, Jacques Courvoisier—, no es todavía la unidad, falta mucho, pero es ciertamente su camino» [25].

2. *La oración por la unidad cristiana.*

A este mayor conocimiento de los fundamentos bíblicos de la unidad, debe añadirse la importancia cada día mayor que dan nuestros hermanos separados a la oración para conseguir del Señor esta gracia.

Desde 1948 se va extendiendo por todas las iglesias protestantes cada vez más la práctica de la Semana de oraciones por la unidad del 18 al 25 de enero. En la segunda Asamblea general del Consejo ecuménico, Evanston, 1954, se recomendó esta práctica a todas las Iglesias miembros del Consejo [26]. Cada año la Comisión de «Fe y Cons-

---

testimonio que ella debe dar del Señor». *Le problème de l'unité chretienne*, París 1947.

[23] Ir 1955, p. 15, 16.

[24] Ir 1955, p. 16, nota.

[25] En *Catholicisme et Protestantisme face a face:* VerbCar 1954, p. 131.

[26] Cf. la detallada relación de esta Asamblea en «Documentation Catholique» 1954, col. 1313-1335. La recomendación de la Semana de oraciones por la unión en col. 1318.

titución» publica una serie de peticiones particulares para cada día de la semana de la unidad. Véanse algunas de ellas: «Roguemos para que todos los cristianos puedan en verdad desear la unidad de la Iglesia de Jesucristo y para que Dios les haga capaces de crecer juntos en esta unidad» [27]. «Roguemos por los cristianos de las iglesias divididas que están empeñados en esta obra común; para que su celo no disminuya; que su unidad en la acción los conduzca a la unidad en la adoración y en la fe» [28].

En Inglaterra, en 1956, representantes de comunidades anglicanas y de pastores metodistas, congregacionalistas y otras confesiones religiosas acordaron la creación de una Conferencia consultiva, cuya tarea sería fomentar la oración por la unidad, principalmente del 18 al 25 de enero. Como medios se señalan la publicación de artículos en periódicos, propaganda en revistas ilustradas y la producción y distribución de escritos acomodados a las diversas confesiones cristianas [29].

Para 1957 el Comité permanente del Consejo ecuménico propuso una serie de oraciones preciosas a base de pasajes de la Sagrada Escritura y de Santos Padres, que con pequeñísimas modificaciones podrían ser repetidas con mucho fruto espiritual por los mismos católicos. Constan de seis partes: Preparación, Adoración y Acción de gracias, Acto de arrepentimiento, Intercesión, Invocación por la unidad y Oración final. No puedo resistir a la tentación de transcribir, por lo menos, esta oración final:

> «Señor, Dios nuestro, Tú has establecido en la tierra como en el cielo una sola Iglesia, en la verdad y en el amor por el Espíritu Santo; una sola familia, una sola comunidad, cuyo templo es el Cordero divino; un solo cuerpo indivisible aquí abajo y en el más allá: el Cuerpo de tu Hijo bienamado. — Oh Jesús, que eres «Dios con nosotros»: Tú eres el fundamento y la piedra angular de tu Iglesia, Tú eres la Cabeza y la Vida de este Cuerpo. Oh Tú, a quien nosotros hemos visto y tocado, Tú, a quien nosotros conocemos por la fe, Tú la Verdad eterna y el eterno Amor que se derrama sobre nosotros por el Espíritu Santo. — Padre celeste, todas las almas son tuyas: únelas en la unidad, condúcenos a la única Verdad. Unenos los unos a los otros por tu solo amor. Haznos perfectos por tu solo y único Espíritu. Concédenos el don de tu paz. En la Iglesia una, dispuesta en medio de nosotros por tu gracia. Que la paz de Dios sea con todos nosotros. Amén» [30].

En algunas naciones en que hay grupos numerosos de diversas confesiones cristianas se va introduciendo celebrar esta Semana de la

---

[27] Intenciones para la Semana de la unión de 1955, cf. Ir 1954, p. 478.
[28] Id. para 1956, Ir 1955, p. 444.
[29] Ir 1956, p. 195.
[30] VerbCar 1957, p. 24-27.

unón con la intervención de representantes de cada una de ellas. Así en Francia se tuvo en Lille, en 1949, una Asamblea presidida por el Cardenal Liénart que tenía a ambos lados al Arcipreste «ortodoxo» y a un pastor protestante [31]. En 1951 en plena semana de la unión se tuvo el domingo 21 de enero en Nôtre Dame de París una Liturgia en el rito oriental católico de San Juan Crisóstomo y por la tarde, en la Catedral episcopaliana americana, un servicio ecuménico con intervención de católicos debidamente autorizados en la que tomó la palabra el célebre Pastor, alma del movimiento ecuménico, Boegner [32]. Actos semejantes tienen lugar todos los años en diferentes partes de Francia, Bélgica y Alemania sobre todo [33].

3. *Las comunidades religiosas entre los protestantes.*

Las oraciones por la unidad se elevan especialmente fervorosas cuando salen de las Comunidades religiosas. Y en estos últimos años han surgido varias en el seno mismo del protestantismo. ¿Quién hubiera podido prever, cuando Lutero y sus secuaces perseguían tan encarnizadamente la vida religiosa [34], que con el tiempo deberían fundarse entre los protestantes comunidades religiosas con los tres votos, dedicadas totalmente a la vida de oración y de trabajo?

El P. Boyer, S. I., director de la revista «Unitas» hace la presentación de un artículo que publicaba en 1954 de Fray Roger Schutz prior de Taizé, con estas palabras:

> «En Taizé (Francia) hay un buen grupo de jóvenes calvinistas que han emprendido la vida común con los tres votos de pobreza, celibato perpetuo y obediencia a la Comunidad. Las páginas siguientes han sido escritas por el fundador y prior de esta Comunidad. Aparece en ellas el deseo de la unidad y se describe en ellas un método casi del todo semejante al nuestro» [35].

---

[31] Ir 1949, p. 174.

[32] Ir 1951, p. 71.

[33] Cf. las crónicas de Irenikon a partir de 1949 bajo el título «Relations interconfessionales». No han faltado, con todo, incidentes desagradables que muestran cómo no carecen fácilmente de peligro tales reuniones. Así en 1956 debía celebrarse en Bristol un «meeting» de esta clase en el que debían tomar parte un anglicano y un orador católico. El Obispo católico declinó la invitación del Obispo anglicano por temor de malentendidos. El «Church Times» del 22 de enero daba cuenta del incidente bajo el título «Los católicos romanos boicotean una reunión».

[34] Todo el libro *De votis monasticis Martini Lutheri iudicium* (*Obras*, ed. Weimar, t. VIII, p. 573-669) va contra la vida religiosa. Véanse, como muestra, estas líneas de la «Summa» final: «Cum abunde satis dictum sit, hoc vitae genus pugnare cum Evangelio... simul evidentissimum est, eiusmodi vota esse nulla, illicita, impia et Evangelio pugnantia» (*l. c.*, p. 688).

[35] «Unitas», ed. ital. maggio-giugno 1954, p. 13; para mayor conoci-

En Grandchamp junto al lado de Neuchâtel otra comunidad religiosa, ésta de mujeres, comenzada hacia 1940, vive una intensa vida de oración. Y a medida que va incrementándose, se precisa más la vocación unionista de las hermanas que es descrita en estos términos:

> «La Comunidad se desarrolla en el suelo de la Reforma y es profundamente evangélica. Pero sufre por la escisión del Cuerpo de Cristo y se une ardientemente a la oración de Cristo: Que sean unos... Las hermanas ruegan y trabajan para que la Iglesia vuelva a encontrar su unidad en Cristo, su Señor. Desde hace años Grandchamp ha venido a ser el lugar acogedor para conversaciones interconfesionales. Teólogos y Sacerdotes de Iglesias anglicanas, luteranas, ortodoxas y romanas han rezado juntos en Grandchamp y han tenido fraternales coloquios» [36].

Otra Comunidad de tipo especial, perteneciente a la Iglesia presbiteriana escocesa florece en la isla de Iona a unas 50 millas de la costa occidental de Escocia. En esta isla, santificada en otro tiempo por San Columbano y en la que hubo monasterios católicos muy florecientes hasta que la Pseudo-Reforma del siglo XVI acabó con todos ellos, viven ahora durante el verano en comunidad unos hermanos dedicados a la oración, estudio, lectura de la Biblia y reconstrucción del Monasterio. Son de dos clases: clérigos y laicos. El resto del año lo pasan dedicados al trabajo pastoral los primeros y al manual los segundos en los suburbios de las ciudades fabriles de Escocia. A diferencia de los hermanos de Taizé no viven ligados por votos algunos; pero deben observar ciertas prescripciones y dar siempre un tiempo determinado a la oración y lectura de la Biblia. Tienen una práctica característica y es el ministerio de la curación de los enfermos «divine healing», que fundan en que al escogerse Nuestro Señor los apóstoles los envió no solamente a predicar, sino también a curar a los enfermos. Cada miércoles los miembros celebran un «ministerio de la curación», es decir, rezan ciertas oraciones para pedir por la salud de los enfermos cuyos nombres les envían los devotos de esta Comunidad. Trabajan también y oran por la unión de las Iglesias [37].

4. *Realizaciones parciales de unidad*

A las razones apuntadas hasta aquí podrían añadirse las uniones o intentos de unión realizados entre diversas confesiones cristianas. Es cierto que la experiencia de estos diez años ha mostrado que es un

---

miento de la vida de esta Comunidad, cf. VILLAIN MAURICE, *La Communité protestante de Cluny:* Ir 1946, p. 152-167.

[36] Ir 1955, p. 100-102.

[37] Ir 1956, p. 371-389. Cf. también BIOT, O. P., *La renaissance de communautés «cenobitiques» dans le protestantisme contemporain:* Istina 1956, p. 286-304.

trabajo erizado de dificultades; pero por lo menos son un índice de esta inquietud, de este no quedar tranquilo ante el hecho de las divisiones, cosa sin duda muy buena y que puede fomentar también nuestro optimismo. Indiquemos algunos de estos acontecimientos unionistas en el período 1948-1958.

Congreso en Beyrouth, en 1955, bajo los auspicios del departamento de la Juventud del Consejo Ecuménico. Su fin se definió así: estudiar los nuevos problemas comunes y promover las relaciones fraternales entre los cristianos divididos del Oriente [38].

En París se conmemoró este mismo año el centenario de la Unión de jóvenes cristianos (U. C. S. G.). Se concentraron 12.000 de ellos del 16 al 22 de agosto. Se definió esta Asamblea como un movimiento cristiano laico destinado a trabajar en plena cooperación con todas las Iglesias y que buscaba no solamente una mejor comprensión entre los cristianos de diferentes denominaciones, sino realizar la existencia de una sola Iglesia sobre la tierra [39].

Los movimientos que buscan la unidad entre las confesiones religiosas de un modo que podríamos llamar más oficial son de muy diversa índole. Así, por ejemplo, en Estados Unidos se constituyó con un sentido más bien de orden práctico en 1949, una Conferencia por la unión de las Iglesias que comprendía a unos 16.000.000 de miembros, metodistas, presbiterianos, congregacionalistas, discípulos de Cristo y otros. A los cinco años publicaron un proyecto de unificación cuya conclusión fué que «en la vasta perspectiva de la escena del mundo y comparadas a las profundas convicciones y preocupaciones que nos son comunes, nuestras diferencias parciales son relativamenate poco importantes» (!) [40].

Un excelente resultado ha conseguido, sin duda, en orden a alguna unión doctrinal la Federación Luterana mundial que tiende a reunir en su seno a todas las confesiones luteranas existentes y que en agosto de 1957, al celebrar su tercera Asamblea plenaria en Minneápolis (Estados Unidos), comprendía 61 iglesias con un total de 50.000.000 de luteranos de los 70.000.000 que existen actualmente en todo el mundo. Verdad es que la base doctrinal que exige es sumamente amplia: la adhesión a toda la Sagrada Escritura y al pequeño Catecismo de Lutero de 1529 y a la Confesión de Ausburgo de 1530 [41]. Las iglesias anglicanas, por su parte, se han esforzado en procurar varias uniones parciales: con los luteranos escandinavos [42], con los llamados viejo-

---

[38] Ir 1955, p. 305.
[39] Ir 1955, p. 325-326.
[40] Ir 1955, p. 97.
[41] Cf. Biot, O. P., *La troisième assemblée plénière...*: Istina 1958, pp. 215-226.
[42] Ir 1954, p. 472; 1955, p. 97.

católicos [43]; las iglesias anglicanas del Canadá con la Iglesia unida de la misma Nación [44]; tentativas de acercamiento —generalmente con poco resultado— de los anglicanos con los llamados ortodoxos [45]; la célebre unión de la Iglesia anglicana de la India del Sur con las confesiones protestantes no episcopalianas y que tantas protestas había de levantar [46]; finalmente la unión entre anglicanos y presbiterianos de Inglaterra y Escocia (es decir, la unión de la mayoría episcopaliana y minoría presbiteriana de Inglaterra con la mayoría presbiteriana y minoría episcopaliana de Escocia) iniciada en 1956, que ha suscitado también mucha resistencia y de cuyo resultado final es todavía prematuro dar un juicio [47].

Entre los orientales separados, tan encerrados hasta hace poco en sus territorios, han comenzado también a surgir tendencias unionistas para trascender estos nacionalismos [48].

Es interesante hacer notar que en 1957 se reunieron en Dinamarca dirigentes de 35 iglesias europeas a fin de fortificar, mediante una intensa colaboración, los lazos que existen entre estas iglesias de Europa pertenecientes al Consejo ecuménico y de favorecer todo intercambio de ideas entre Oriente y Occidente. Se prevé la formación de un Consejo europeo de las iglesias que podría ser un organismo local del Consejo ecuménico [49].

La sola enumeración de estos esfuerzos realizados, sin duda laudables y que muestran la buena voluntad de cumplir el deseo de unidad de Jesucristo, produce en el ánimo del católico que sabe cuál es el único verdadero camino una sensación de tristeza. «Domine, ut videant!» [50].

---

[43] Ir 1957, p. 443.

[44] Ir 1954, p. 472-473.

[45] Ir 1956, p. 201 y 225. LIALINE, *Anglicanisme et Orthodoxie:* Istina 1956, pp. 32-81.

[46] En cada volumen de Ir a partir de 1952 se encontrará alguna relación sobre este punto. Una mirada de conjunto, en el artículo del P. Bouyer: Istina 1955, pp. 215-237.

[47] Conversaciones previas del 24 al 26 de agosto 1956 (relación en Ir 1956, página 427). Resultado final de las conversaciones: declaración de abril de 1957 en que se afirma haberse llegado a una unificación de ministerios entre las dos Iglesias. «No se pretende establecer una sola Iglesia en Gran Bretaña, sino una Iglesia anglicana y una Iglesia de Escocia en plena comunicación la una con la otra, dentro de la unidad de la sola Iglesia de Cristo» (Ir 1957, página 229).

[48] Cf. por ejemplo, Ir 1953, p. 168-171; 1955, pp. 110-111; «Unitas», maggio-giugno 1954, p. 20-21.

[49] Ir 1957, p. 322.

[50] En un Congreso de Iglesias anglicanas (en Minneápolis, 1954) al que asistieron 657 delegados de 325 diócesis distintas se afirmó que «ser anglicano es unir en sí en una correlación viviente la tradición católica y la tradición protestante»: (Ir 1954, p. 473). Sin embargo los fracasos ocurridos ¿no muestran suficientemente la imposibilidad de tal «unión»?

5. *Reuniones interconfesionales con la Iglesia católica*

En estos conatos de unión, ¿interviene la Iglesia católica romana? Ya estudiaremos más adelante la posición de nuestra Iglesia, la única posible, comprensiva y llena de caridad en lo que puede conceder, santamente intransigente en lo que no puede; posición que, como acabamos de insinuar al final del párrafo anterior, es la única que puede conducir a solucionar el angustioso problema de la unidad. Desde la publicación de la instrucción «Ecclesia catholica» de diciembre de 1949 en que se concedía a los Ordinarios pudieran permitir la asistencia de los católicos a reuniones privadas ecuménicas, en determinadas condiciones [51], fueron celebrándose algunas de dichas reuniones, sobre todo con ocasión de la Semana por la unión y de las que ya hemos presentado algún ejemplo en el párrafo segundo. También muestra el deseo de comprensión mutua el hecho de que en revistas católicas, como «Irenikon», «Istina» y «Unitas» se publiquen algunos escritos de cristianos no católicos [52], mientras revistas protestantes, como «Verbum Caro» ofrece también a sus lectores artículos de autores católicos [53].

Citemos siquiera alguna de estas reuniones interconfesionales: Conversaciones ecuménicas entre teólogos luteranos católicos y «ortodoxos» en Schleswig (Alemania) del 14 al 24 de julio de 1953 [54]; Asamblea de ochenta periodistas católicos y protestantes en una antigua Abadía de Sajonia sobre el tema «Confesión y Política, confesión y tolerancia» en 1955 [55]; Congreso de Liturgia, organizado por el Instituto de Teología «ortodoxa» de San Sergio de París, julio de 1955 en el que tuvieron ponencias varios liturgistas católicos [56]; diversas reuniones de la «Una Sancta», movimiento unionista de los católicos alemanes [57].

Más resonancia quizá tuvo en orden a fomentar la buena comprensión entre católicos y protestantes el hecho que en el «Katholikentag» de Berlín, en agosto de 1952 el Arzobispo de Munich, Dr. Wendel fuera huésped del Obispo luterano Dr. Dibelius, presidente de la Iglesia evangélica alemana. Un representante oficial de dicha Iglesia, el Doctor Kraynig, pronunció en esta Asamblea, la mayor manifestación

---

[51] Cf AAS 1950, p. 142 ss.

[52] Véase por ejemplo el artículo del Prior de la Comunidad protestante de Taizé en «Unitas» 1954, *l. c.* y en «Irenikon», «Istina», con frecuencia se encontrarán escritos de cristianos separados.

[53] Por ejemplo en VerbCar enero 1958, un artículo del P. Gustave Martelet, Profesor en la Facultad de Teología de Fourvière (Lyon).

[54] Ir 1953, p. 310-314.

[55] Ir 1955, p. 93.

[56] Ir 1955, p. 331.

[57] Ir 1955, p. 319.

pública anual del Catolicismo alemán, un discurso sobre la unión muy bien recibido por todos [58].

Tres años y medio después, en enero de 1956, el Dr. Dibelius era recibido en audiencia por S. S. Pío XII. El Pastor Asmussen escribió que desde la separación ocurrida hacía 400 años nada había que se pudiera comparar ni remotamente en importancia a esta visita. Y aunque provocó no pocas protestas en varios sectores luteranos, sin embargo, un grupo numeroso vió en este hecho «un gesto soberano de libertad evangélica» [59].

6. *Mayor aprecio de la Iglesia cotólica en los demás campos cristianos*

Estas reuniones interconfesionales, de las que acabamos de hablar tan someramente, han contribuído sin duda alguna a fomentar un mayor aprecio de la Iglesia católica entre nuestros hermanos separados y un gran deseo en muchos sectores de ponerse más en contacto con ella.

¡Qué diferentes son, en general, los escritos sobre la Iglesia católica de los protestantes de hoy de los de tiempos pasados! [60]. Sin duda es éste uno de los frutos más tangibles que ha producido el movimiento Ecuménico actual.

En la Asamblea de Amsterdam se lamentó sinceramente el que la Iglesia católica estuviera ausente. El Profesor protestante Kristen E. Skydsgaard tocó el tema «La Iglesia católica-romana y el movimiento ecuménico» [61]. Al publicarse todos los trabajos de Amsterdam se añadió a continuación (otra muestra de atención hacia la Iglesia católica) una «Nota adicional de un católico romano». En ella el P. Maurice Villain escribía: «Estamos agradecidos al Profesor Skydsgaard de que haya interpretado con ojos perspicaces este documento [la Encíclica «Mortalium animos» de Pío XI] y de haber generosamente disculpado a Roma de las acusaciones de orgullo e imperialismo que con esta ocasión se le han dirigido tan frecuentemente» [62].

Florovsky reconocía que faltaba algo esencial para la ecumenicidad de Amsterdam: «La no participación de esta Iglesia [católica-romana] en la reunión del Consejo ecuménico nos ofrece ocasión para humillarnos cuando hablamos del Consejo mundial como estado ecuménico». Y cuánto necesitaban contar con ella, está implícito en estas otras líneas: «El Espíritu Santo hará sin duda surgir una voz profética que

---

[58] Ir 1952, p. 394.
[59] Ir 1956, p. 199.
[60] Desgraciadamente no faltan excepciones. De ellas hablaremos después.
[61] DocAmst I, p. 229-249.
[62] DocAmst I, p. 251.

mostrará cómo incluir en el Movimiento a la Iglesia católico-romana» [63].

Después del Congreso de 1948 tanto en los escritos de índole ecuménica, tan numerosos a lo largo de estos diez años, como en los discursos de las Asambleas tenidas para fomentar la unidad, aparece la preocupación de nuestros hermanos separados por la ausencia de la Iglesia católica, al mismo tiempo que le reconocen en muchas ocasiones su valor indiscutible y le envidian su unidad. Escojamos también unos pocos ejemplos.

Cuando por Navidad de 1949 se publicó la Instrucción «Ecclesia catholica», facilitando las reuniones interconfesionales privadas, surgieron en seguida numerosos comentarios de protestantes y «ortodoxos», que mostraban su complacencia. Entre otros, uno de los teólogos más conocidos del mundo «ortodoxo», el Profesor de la Universidad de Atenas, Alivizatos, alude a la coincidencia, llena de simbolismo, de la apertura de esta puerta con la de la puerta santa para el año jubilar 1950 y continúa: «El que a pesar de las antiguas prohibiciones de ayer se permita este contacto... y que ante el absoluto «Non possumus», se conceda la plegaria común, con la sola indicación de usarse la principal y más hermosa de todas, el «Pater», estos hechos constituyen índices seguros de que comienza un nuevo período de la historia eclesiástica, que será el de la unión, en oposición al precedente, que fué el de la separación» [64].

El mismo Profesor cinco años más tarde hace una confesión emocionante del cambio que la reflexión y los contactos con católicos han operado en su alma respecto al Catolicismo. «He pasado —dice— del odio feroz a reconocer la necesidad de cultivar relaciones muy estrechas, sinceras y desprovistas de segundas intenciones entre los teólogos de las dos iglesias» [65].

Con ocasión del IX centenario de la separación de las Iglesias de Oriente y Occidente (1054), Basilio Ch. Ioannidis, otro Profesor, también de Atenas, publicó un artículo de tonos muy conciliadores y se queja de lo poco que se hace en el seno de la «Ortodoxia» para el acercamiento y unión con los católico-romanos. Reconoce la proximidad entre ambas Iglesias... con una sola excepción: «Nosotros —dice— no estamos separados de los católicos romanos por obstáculos insuperables, ya sean dogmáticos, ya sean concernientes a la constitución de la Iglesia, a excepción de la sola cuestión de importancia fundamental: el primado del Papa y en general el espíritu de absolutismo de la Iglesia occidental» [66].

---

[63] Ir 1949, p. 24.
[64] Ir 1950, p. 455; otras relaciones en el mismo volumen, pp. 318-322.
[65] Ir 1955, p. 210.
[66] Ir 1954, pp. 200-206.

Los protestantes buscan todavía más el contacto con la Iglesia católica y reconocen sus valores indiscutibles. Así Ernst Kinder, luterano alemán, en la Revista del Consejo ecuménico «The Ecumenical Review» afirma que el encontrarse católicos y protestantes es una obligación ecuménica, porque la Iglesia romana ha conservado, aunque bajo formas extrañas para un protestante, elementos de un cristianismo auténtico [67].

En el Sínodo general de la Iglesia unida de Alemania (1956) tratan del tema de la tolerancia los Obispos D. Halfmann y H. Dietzfelbinger, quienes hacen alusiones a la Iglesia romana, con un esfuerzo loable para comprender y permanecer «tolerantes», a pesar de las divergencias fundamentales en materia de fe. Insisten en la necesidad de entrar en diálogo con Roma y Dietzfelbinger queda deputado por la dirección de la Iglesia luterana evangélica unida de Alemania para todos los asuntos relacionados con la Iglesia Romana [68].

Como condición previa para cualquier posible inteligencia reconocen los luteranos la necesidad de un estudio más profundo del Catolicismo romano. A esto se dirigieron los esfuerzos de la Asamblea de la Federación mundial, que tuvo su reunión en 1956 en Minneápolis (Estados Unidos) y que decidió preparar la fundación de un Instituto para el estudio del Catolicismo. Casi simultáneamente el Comité nacional de las iglesias luteranas alemanas planeaba establecer otro Instituto con el mismo fin [69].

Un medio práctico para este contacto propuso O. Cullmann en una conferencia sobre «Cristianismo primitivo y cuestión ecuménica». Recordando la mutua ayuda cristiana de las Iglesias del Nuevo Testamento en favor de los pobres de Jerusalén, sugiere que cada año se haga una colecta en las Iglesias protestantes en favor de los indigentes católicos y viceversa [70].

Finalmente no puedo terminar este punto, y con él las razones principales que podrían fomentar nuestro optimismo, sin citar los resultados consoladores que cree advertir, como fruto de los contactos ecuménicos de los protestantes con los católicos, el Prior de la Comunidad evangélica de Taizé, ya citado. Dice que los principales son, entre otros: La información mutua, que ha disipado muchos prejuicios; la santa emulación, que ha impulsado a los católicos a conocer más la Biblia, ante el ejemplo de los protestantes; y a los protestantes a dar más importancia a la liturgia, ante el ejemplo de los católicos; el convertir a los demasiado intransigentes a un estado de mayor abertura [71].

---

[67] Citado por Ir 1955, p. 322; traducción francesa del artículo íntegro en «Istina» 1956, pp. 443-451.
[68] Ir 1957, p. 93.
[69] Cf. Istina 1958, p. 220; también Ir 1957, p. 322.
[70] Ir 1957, p. 89.
[71] VerbCar 1956, p. 16-23.

II

DIFICULTADES QUE INDUCEN AL PESIMISMO

1. Reacciones ante la firme posición de la Iglesia católica

La Iglesia católica, plenamente consciente de su misión, sigue su camino, el camino que Dios le ha trazado. Ella ama con entrañable cariño a sus hijos extraviados y desea verlos cuanto antes en su seno, el seno de la única verdadera Iglesia. Para ello hará todos los sacrificios que sean necesarios, todos... menos uno que jamás se le podrá exigir, porque sería lo mismo que exigirle que renunciara a la misión que Cristo le confió: el ceder una parte, aunque mínima de la verdad. Maravillosamente expuso esta idea un Obispo suizo —los suizos son los hombres a quienes menos se les puede acusar de intransigentes— en un acto al que concurrieron altas jerarquías de las Iglesias separadas. Se trata de Monseñor Charrière, de quien hemos narrado ya una anécdota al comienzo de este trabajo. Y ante católicos, «ortodoxos» y protestantes dijo estas palabras:

> «Hemos de buscar acercarnos [a las demás confesiones religiosas] en todo lo que nos puede unir. Hay que alegrarse de estos contactos, sin olvidar con todo lo que nos divide. En vano buscaríamos la confusión en un común denominador, que no podría ser más que un común deformador» [72].

Dificultad cuya solución parece superar todas las posibilidades humanas: la Iglesia católica no puede ponerse en paridad con las demás confesiones religiosas; y para todo el que no es católico y encuentra una tradición de siglos en sus antepasados, todos ellos de su misma religión, esta posición de intransigencia le parece un acto de soberbia.

Muy poco después de la Asamblea de Amsterdam, el mayor teólogo protestante de la actualidad, Karl Barth, en una respuesta al P. Daniélou, en las páginas de «Reforme» de 23 de octubre de 1948 se permitía ironizar en estos términos:

> «Vuestra Iglesia debía necesariamente estar alejada de Amsterdam. Porque no podía sentarse alrededor de la misma mesa con las otras iglesias y deliberar con ellas en perfecta igualdad, con la misma humildad y la misma libertad acerca del problema de la unidad en Cristo... En Amsterdam ninguna iglesia se presentó ante las otras con la pretensión de ser la sola Iglesia salvadora e infalible [73]... Vosotros no

---

[72] Ir 1955, p. 437.

[73] Al hacer esta afirmación olvidaba sin duda K. Barth la posición de las Iglesias «ortodoxas» presentes en Amsterdam.

hubierais podido sentaros a nuestro lado; os hubierais tenido que colocar en un altísimo trono sobre nuestras cabezas...» [74].

Otros tólogos protestantes con palabras menos punzantes, pero con acentos no menos enérgicos, han seguido reconociendo, a lo largo de estos diez años, que esta dificultad parecía insoluble.

En 1950 el Obispo luterano Otto Dibelius, de cuya buena voluntad en buscar la unión no puede dudarse, como hemos tenido ocasión de ver, reconoce que actualmente las dos iglesias se encuentra en *cierta* proximidad, que antes hubiera parecido imposible; pero esto ocurre —añade— entre miembros particulares, no entre las mismas Iglesias. Y prosigue: «Todas las tentativas de unión o acercamiento de orden teológico deben fracasar, a pesar de su apariencia prometedora. No hay más que esta alternativa: o el cristianismo evangélico vencerá al cristianismo católico, o viceversa. Roma y Wittemberg no se acercarán, a menos que se tome el camino de la «Aufklärung», o indiferencia confesional; pero ésta nadie la querrá» [75].

En este mismo año 1950 dos acontecimientos en el campo católico produjeron reacciones más o menos violentas contra la Iglesia de Roma: la publicación de la Encíclica «Humani generis» y la definición dogmática de la Asunción de María. Citemos algunas a modo de ejemplo.

«La encíclica «Humani generis» —dijo el Dr. Fisher, Arzobispo de Cantorbery— contiene declaraciones y argumentos tan alejados de la verdad cristiana, tal como la profesan las iglesias no romanas, que su publicación y aplicación no puede hacer otra cosa que aumentar el aislamiento de la Iglesia católica y las dificultades en toda tendencia de acercamiento» [76].

El pastor Pierre Maury, presidente del Consejo nacional de la Iglesia reformada en Francia, se pregunta si la decisión del Vaticano de definir el dogma de la Asunción no implica la voluntad de hacer infranqueables a las buenas voluntades ecuménicas, tanto de dentro como de fuera de la Iglesia de Roma, las distancias entre los católicos y los demás cristianos [77].

Y el conocido pastor Marc Boegner dice que las cuestiones planteadas este año de 1950 por la Iglesia romana harán que el Año Santo que debía ser el año del gran retorno sea quizá el de la gran separación [78].

---

[74] Citado por FRUSCIONE, S. I., *Luci ed ombre in tema d'ecumenismo e d'unità:* CivCatt 1950, 3, pp. 139-140.

[75] Ir 1950, p. 432.

[76] Ir 1950, p. 423.

[77] Ir 1950, p. 425.

[78] Ir 1950, pp. 422-426; juntamente con otras varias reacciones contra la Iglesia católica con este motivo. La revista protestante y ecumenista «Verbum Caro» dedica todo un número a las cuestiones que suscita la definición dogmática de la Asunción. Amplia referencia en Ir 1951, p. 390 ss.

Otros acontecimientos de menor ecumenicidad despertaron también reacciones violentas. Tales fueron, por ejemplo, la consagración del pueblo alemán a la Madre de Dios que se hizo en el «Katholikentag» de Fulda (septiembre 1954) [79], o la Consagración al Sagrado Corazón del Brasil que tuvo lugar en Río de Janeiro, con ocasión del Congreso Eucarístico Internacional de 1955 [80].

De los recelos de muchos protestantes con respecto a las intenciones de la Iglesia católica en los contactos interconfesionales puede ser una muestra las palabras del Profesor W. Künneth que recomienda cierta reserva acerca del movimiento «Una Sancta», porque «a pesar de toda la benevolencia y honestidad de las personas, cosa de que no dudamos, todo lo que sabemos y hemos experimentado nos hace comprender que, en resumidas cuentas, no se trata sino de un retorno a Roma, que se esfuerzan en ir preparando» [81].

Las principales acusaciones que hace Roger Schutz a la Iglesia católica, causas a su juicio que hacen retrasar el verdadero ecumenismo, son la provocación que ha ocasionado el desarrollo excesivo de la piedad mariana, la posición política de la Santa Sede, que le preocupa más que la misma doctrina y que el espíritu de sacrificio necesario para una mayor abertura, es difícilmente posible en una Iglesia que cree en su infalibilidad [82].

Los protestantes de buena voluntad que buscan una mayor comprensión en sus relaciones con la Iglesia católica deben defenderse continuamente de los ataques de sus correligionarios. Ultimamente el grupo de pastores que alrededor del Dr. Hans Asmussen trabajan por este acercamiento han hecho una declaración rechazando la acusación de tener «tendencias catolizantes». Lo que ocurre es —dicen— que hay protestantes que prefieren juntarse con los no cristianos que con los católicos, mientras ellos, por el contrario, abogan por un cristianismo más universal [83].

Pero las frases más duras contra los católicos suelen provenir —triste es tenerlo que decir— de la Iglesia más cercana a la Católica, de la Iglesia llamada «ortodoxa». No que no hayan también en esta Iglesia conatos de acercamiento a la Iglesia católica: ya hemos mencionado algunos en la primera parte de este trabajo. Pero desgraciadamente no es esto lo más frecuente.

Las acusaciones van casi siempre contra el Papado:

---

79 Ir 1954, p. 468.
80 Ir 1955, pp. 317-318.
81 Ir 1957, p. 228.
82 VerbCar 1956, pp. 16-22.
83 Ir 1957, p. 227.

«Roma continúa armándose con las armas del odio contra toda otra Iglesia de Cristo» [84]. «La Roma de la caridad cristiana, de la inspiración y de la libertad ha dejado de existir» [85]. «El Vaticano se encuentra aún hoy, en pleno siglo XX, con su carácter medieval, de potencia secular, carácter absolutamente extranjero al espíritu de la religión del Salvador» [86]. «Los Papas con las alteraciones e innovaciones que han impuesto y que no fueron enseñadas ni por Cristo ni por los Apóstoles han pervertido la Ortodoxia» [87].

Estas citas, que podríamos multiplicar, hacen ver claramente lo que los mismos orientales separados por su parte confiesan: que la única dificultad de verdadero peso y completamente infranqueable para ellos es el primado efectivo del Romano Pontífice [88].

2. *¿Ha llegado el Ecumenismo a un punto muerto imposible de superar?*

Indicábamos en la Introducción que los acentos tan optimistas con que, en general, se celebró la primera Asamblea del Consejo Ecuménico, fueron perdiendo intensidad, hasta llegar a los diez años a aquella angustiosa pregunta de la Editorial de la revista protestante «Verbum Caro» del primer número de 1958: «¿Hemos entrado en un camino sin salida?»

Cierto que la misma revista se esfuerza en levantar los ánimos con un optimismo espiritual, digno de todo elogio [89]. Ni puede consistir dicho optimismo en disimular las diferencias existentes o llegar a afirmar que son «puras insignificancias», como dijo un metropolita «ortodoxo» [90]. Las diferencias son muy reales y tales que necesariamente harán fracasar los esfuerzos, por otro lado llenos de buena voluntad en muchísimos, mientras no se llegue al único verdadero camino que señala la Iglesia católica. Siguiendo fieles al plan que nos hemos propuesto para este estudio me limitaré a exponer los hechos que me parecen más significativos ocurridos en estos diez años y que hacen ver los «impasses» o atolladeros a que conduce el Ecumenismo actual.

---

[84] Revista «Apostolos Andreas», de 28 dic. 1955; cf. Ir 1956, p. 198.
[85] Profesor León Zander, Ir 1954, p. 323.
[86] Profesor Karmiris en Ekklisia de Atenas, diciembre 1956, Ir 1957, página 91.
[87] Del Manual de Religión en uso en las Escuelas de Grecia, Ir 1956, página 422.
[88] Cf. varios testimonios en Ir 1956, pp. 200-206.
[89] «Sí, estamos en un atolladero; pero no más hoy que hace 25 ó 20 años; quizá ni más ni menos. Un fuego ha sido encendido en el corazón de la Iglesia; y este fuego ciertamente no se extinguirá hasta que la unidad visible de todos en una sola Iglesia sea realizada» VerbCar 1958, p. 1.
[90] Monseñor Panteleimon metropolita «ortodoxo» de Chío en la Semana de la Unión de 1952. Cf. un extracto de su mensaje en Ir 1952, p. 182.

a) *Irreductibilidad entre las concepciones «católica» y «protestante» dentro del movimiento ecumenista.*

En la misma Asamblea de Amsterdam se vió en seguida y se reconoció que el punto crucial de tensión entre las diversas Iglesias allí reunidas era la mentalidad diametralmente opuesta que existía entre la tendencia llamada «católica» u horizontal que admite la continuidad visible de la Iglesia en la sucesión apostólica del episcopado y la tendencia llamada «protestante» o vertical que deja toda la esencia de la Iglesia a la iniciativa de la Palabra de Dios y la respuesta por la fe; iniciativa y respuesta concretadas en la doctrina de la justificación por la sola fe [91].

Al haber un predominio muy notable de representantes de la concepción protestante ocurrió lo que era natural que ocurriese: «Una desviación muy marcada —para usar las palabras de un católico especialista en estudios ecuménicos Lialine— hacia el polo protestante [92].

¿Cuál fué la posición de los «ortodoxos» en esta situación? Florovsky, uno de los más entusiastas de la colaboración al movimiento ecuménico entre ellos —entusiasmo que no fué compartido ni mucho menos por todos los demás orientales separados— dice que debe penetrar el testimonio «católico» en el movimiento ecuménico como «fermento, catalizador, advertencia, freno, veto, o al menos con un *non possumus*» [93].

Sin embargo, esto que escribía en 1949 el teólogo «ortodoxo», la práctica ha demostrado que conduce a un atolladero, ya que se da una efectividad mínima y aun plena inutilidad de esta acción; y no aparece por ninguna parte ni el fermento, ni el catalizador, ni el freno...; sólo se deja oír con frecuencia el *non possumus* sin ningún otro resultado práctico. Baste recordar lo ocurrido en la segunda asamblea general de Evanston en 1954. Los orientales separados tuvieron que hacer constar su pleno desacuerdo con las conclusiones: No basta creer algunas doctrinas fundamentales, no podemos aceptar que el Espíritu Santo hable por sola la Biblia, la unidad no puede concebirse sin la estructura episcopal; no basta esperar la perfecta unidad para el segundo Advenimiento de Cristo, el arrepentimiento puede darse en cada uno de nosotros, pero no en la Iglesia Cuerpo místico de Cristo inmaculada e infalible... [94].

Y no sólo en los orientales separados: los cristianos de la Reforma de concepción «católica» se reúnen en 1952 para formar una Liga in-

---

[91] DocAmst I, p. 305.

[92] Ir 1950, p. 292.

[93] Ir 1949, p. 15. Le Guillou, O. P., *L'Eglise orthodoxe et le mouvement oecuménique:* Istina 1955, pp. 51-77.

[94] Cf. en la amplia relación del Congreso de Evanston que trae «Documentation Catholique» 1954, col. 1.330-1.332.

ternacional por la Fe y la Constitución apostólicas (Ilafo), con la que quieren defender los valores católicos tradicionales amenazados en los proyectos de unión [95].

Otros acontecimientos posteriores demostraron también cuán difícil, por no decir imposible, era conciliar en la práctica estas dos tendencias radicalmente opuestas. Cuando, después de innumerables dificultades, se realiza en la India del Sur la unión de diversas confesiones cristianas de tendencia «protestantes» —iglesias metodista, presbiteriana, congregacionalista— con las anglicanas; y esta unión es aceptada por la iglesia anglicana oficial de Gran Bretaña, las protestas surgen numerosísimas. El Arzobispo de Cantorbery se esfuerza en vano por aquietarlas; la desilusión de muchos anglicanos de buena fe es enorme y —caminos de Dios— conduce a no pocos hacia el Catolicismo [96]. La pretendida unión de las Iglesias presbiterianas y anglicanas de Escocia e Inglaterra está planteando hoy mismo innumerables dificultades. Y es natural que así suceda. ¿Cómo pueden reducirse a unidad dos tendencias que difieren en un punto tan esencial, como es el admitir o no una jerarquía que suceda a los apóstoles en el gobierno de la Iglesia?

b) *Imposibilidad de una unidad de la Iglesia en pluralidad de iglesias.*

Semejante a la anterior es la dificultad que surge entre las confesiones cristianas que admiten que la verdadera Iglesia no está en una determinada de la tierra, sino en el conjunto de todas y las que afirman que sólo una de las actualmente existentes es la verdadera Iglesia.

Para conseguir una amplia base en la que se pudieran superar todas las diferencias, el Comité Central del Consejo ecuménico reunido en Toronto en 1950 declaró que no se pide a ninguna de las iglesias miembros ni el reconocer que las otras sean a sus ojos iglesias verdaderas, ni tan sólo el renunciar a la creencia de ser la única verdadera iglesia con tal que se reconociese en las otras por lo menos elementos de la verdadera Iglesia [97]. Pero en la práctica, ¿qué clase de verdadera unidad puede darse entre estas concepciones antagónicas? ¿No es natural que una Iglesia que cree ser ella la única verdadera Iglesia, así ocurre con la oriental separada, declare, como lo hizo últimamente en la Asamblea de «Fe y Constitución» celebrada en Oberlin, Ohío, en septiembre de 1957, que «la Una santa» es la Iglesia Ortodoxa y sólo en su seno los otros grupos cristianos pueden encontrar la unidad? [98].

---

[95] Ir 1953, p. 192; 1954, pp. 474-475.

[96] Ir 1955, pp. 320, 439-441. Un resumen claro de toda esta cuestión, así como de las declaraciones del célebre «Pastor anglicanus» que tanta resonancia tuvieron en la Prensa de Inglaterra puede verse en «Sal Terrae», 1956, pp. 20-23. Cf. también la nota 46.

[97] LIALINE, *Nouvelles précisions sur le Conseil oecuménique des Eglises:* Ir 1951, pp. 37-54.

[98] Ir 1957, p. 446.

También entre los protestantes estrictos hay algunos que niegan rotundamente pueda hallarse la verdadera Iglesia en un conjunto de iglesias. Una de las figuras más relevantes del luteranismo sueco, el Obispo de Lund, Anders Nygren, escribía en una pastoral al año siguiente del Congreso de Amsterdam que como no puede haber más que un Cristo, así no puede haber más que un Cuerpo de Cristo: y esta verdadera Iglesia será la que lleve el mensaje evangélico en toda su pureza; y él cree que esta Iglesia es la suya [99].

En cambio la mayoría de los protestantes ecumenistas se esfuerzan en querer demostrar que la «Una Sancta» es algo ideal que no coincide con ninguna de las iglesias existentes. «Nosotros estábamos en Amsterdam —dice K. Barth— los unos ante los otros como simples denominaciones» [100]. Y Craig en su estudio sobre la Iglesia del Congreso de Amsterdam insiste en que la Iglesia es el cuerpo de Cristo y el cuerpo es la manifestación viviente de la unidad en la diversidad [101]; y llega a decir con una clara alusión a la Iglesia católica: «Solamente el sectarismo más ciego se atreve a declarar que puesto que la mano no es ojo, no es ella parte del cuerpo. Si la catolicidad significa integridad, la Iglesia encontrará su unidad no en la uniformidad, sino en la diversidad» [102]. Salta a la vista el equívoco que encierran estas líneas.

Aun en el seno de una Iglesia de tendencia horizontal o «católica», como es la anglicana, su Primado el Arzobispo de Cantorbery, Dr. Fischer, propugna como ideal una unidad de todas las iglesias en la que cada uno conserve su personalidad plena, hasta el punto de llamar «terrible peligro» el que «todos fuéramos uno» [103].

El problema angustiante que se presenta al Ecumenismo, en cuyo seno existen tendencias tan diversas y aun contrarias, es éste: ¿Basta una unidad de colaboración entre diversas Iglesias que se mantengan en completa independencia o hay que llegar a una unidad doctrinal y litúrgica sacrificando algo de la manera peculiar de ser de cada una de las confesiones unidas? Y si admitimos esto último, ¿hasta qué punto? ¿Basta, por ejemplo en la parte dogmática, una fe común en unos pocos artículos fundamentales?

Diversos acontecimientos ocurridos en este decenio muestran cómo este problema permanece sin solución.

Al instituirse el Consejo ecuménico mundial surge como reacción violenta el Consejo Internacional de las iglesias cristianas (I. C. C. C.), una confederación para «la defensa del protestantismo en peligro» [104].

---

99 Ir 1950, pp. 229-231.
100 Citado por FRUSCIONE en art. antes cit. de CivCatt 1950, 3 p. 140.
101 DocAmst I, p. 54.
102 DocAmst I, p. 55.
103 Ir 1957, p. 444.
104 Ir 1949, p. 323; 1950, p. 442.

En Toronto el Comité central del Consejo ecuménico declara que no pretende él de ninguna manera ser una *Super Iglesia* que absorba las otras; pretende solamente ser un «terreno en que puedan encontrarse» un «parloir aux Eglises», facilitando los cambios de vista, en una atmósfera de confianza recíproca [105]. Mas los recelos mutuos no desaparecen y en agosto de 1951 se reúne en Holanda la Asociación nacional de evangélicos, con participación de Iglesias protestantes de 27 países. Y esta Asociación pretende servir de puente o enlace entre el Consejo ecuménico y el I. C. C. C. [106].

Por otra parte, los miembros del Consejo ecuménico que podríamos llamar más ortodoxos insisten en la necesidad de una base común doctrinal y litúrgica. En Lund 1952 la Asamblea mundial de «Fe y Constitución» busca una unidad mínima de doctrina y se quiere llegar también a una inter-comunión. Pero surge en seguida la dificultad: ¿en qué medida y en qué condiciones miembros de confesiones tan distintas y que creen tan diversamente sobre la Santa Cena pueden participar juntos en ella? [107].

c) *Ineficacia del Consejo ecuménico para conseguir la unidad.*

Los esfuerzos y la buena voluntad de los creadores y principales miembros del Consejo ecuménico no pueden ponerse en duda. Se ha trabajado muchísimo con interés y abnegación por la Unidad y merecen estos hombres por ello el agradecimiento de todos los cristianos; y muchos de los frutos tangibles, de los que hemos hablado en la primera parte de este estudio, se deben sin duda a la labor del Consejo. Pero la naturaleza del mismo, impuesta quizá por las circunstancias tan difíciles en que se encuentra al querer conciliar tendencias tan opuestas, hace que no se pueda esperar de él con demasiado optimismo la unidad tan deseada por todos. Esto que nosotros

---

[105] Cf. LIALINE, art. cit. en Ir 1951, pp. 37-54.

[106] Ir 1951, p. 492.

[107] Cf. LIALINE, *Le Mouvement «Foi et Constitution» à l'étape «Lund 1952»:* Ir 1953, pp. 146-161; 256-282. Un buen resumen en «Vie Spirituelle» 1953, p. 98 ss. Ya en Amsterdam se tuvieron diversos « Servicios religiosos» con intercomuniones más o menos restringidas. El 29 de agosto la organizada por la Iglesia Reformada de los Países Bajos: todos los miembros de las Iglesias bautizados y comunicantes en su propia Iglesia fueron invitados a participar del sacramento. El 30 fué organizada por la Iglesia anglicana: sólo los miembros de las Iglesias anglicanas o que practicasen con ella la intercomunión recibieron la comunión. «Les autres membres de la conference furent les bienvenus». El 31, organizada por la Iglesia «ortodoxa»: sólo fueron admitidos a la Comunión los miembros de su Iglesia; los demás invitados a asociarse con la oración. Finalmente el primero de septiembre un servicio de la santa Cena según el rito luterano; fueron admitidos todos los bautizados, comunicantes en sus Iglesias y deseosos de recibir el Cuerpo y la Sangre de nuestro Señor Jesucristo: DocAmst V, pp. 18-19.

los católicos sabemos muy bien, porque sabemos que sólo con un retorno de los separados al único redil de Cristo, la Santa Iglesia católica Romana, puede conseguirse dicha unidad, la misma historia de este período 1948-1958 lo muestra suficientemente.

Las funciones del Consejo ecuménico según los estatutos de su fundación son los siguientes:

> «I. Proseguir la obra de los dos movimientos «Fe y Constitución» y «Cristianismo práctico». II. Facilitar la acción común de las Iglesias. III. Promover el estudio común. IV. Desarrollar la conciencia ecuménica entre los fieles de todas las Iglesias. V. Establecer relaciones con las alianzas confesionales de un carácter universal y con los otros movimientos ecuménicos. VI. Convocar sobre algún tema particular, cuando las circunstancias lo pidan, conferencias de carácter universal... VII. Sostener a las Iglesias en sus tareas de evangelización».

Y sobre su Autoridad se dice:

> «Podrá el Consejo obrar en nombre de las Iglesias miembros en los casos en que una o varias de ellas le confieran la responsabilidad y tendrá autoridad para convocar conferencias regionales y universales sobre materias particulares, cuando las circunstancias lo pidieren. El Consejo ecuménico no podrá legislar para las Iglesias, ni obrar a su nombre, fuera del caso arriba indicado, o en casos especificados ulteriormente por las Iglesias que lo constituyen» [108].

Por esta relación de la constitución del Consejo ecuménico de las Iglesias, aprobado en Amsterdam el 30 de agosto de 1948, ya se ve claramente que no es un órgano de gobierno que tenga verdadera autoridad sobre las Iglesias miembros del mismo. Los mismos prohombres que lo constituyeron, como Florovsky y su Secretario general Visser't Hooft, no cesan de repetírnoslo [109]. Ahora bien, en el mundo de la diversidad, cual es el mundo religioso de las Confesiones que se adhirieron al Consejo ecuménico, ¿qué eficacia puede tener un órgano que sea solamente «un lugar para cambiar impresiones», «un portavoz de las diversas Iglesias»? Que esta difícil posición del Consejo se sentía en Amsterdam lo muestra bien el hecho de que, a pesar del horror común a una centralización jurídica futura, el Dr. J. Mackay confesó en las discusiones que se debería admitir que «bajo el

---

[108] DocAmst V, pp. 258-259.

[109] Por ejemplo Florovsky lo define como «un órgano de consulta y colaboración, un lugar para el intercambio de ideas; y que hay que valorarlo entre las categorías dinámicas más que entre las estáticas». (*L' Assemblée d' Amsterdam*, Ir 1949, pp. 5-25). Y Visser't Hooft dice que el Consejo ecuménico debe estar siempre a punto para servir de portavoz a la Iglesia Universal (Ir 1950, p. 157).

impulso del Espíritu de Dios podría nacer una especie de cuadro eclesiástico que permitiese incluir una gran diversidad de formas de Iglesias» [110].

Palabras de este estilo suscitaron la suspicacia de no pocas Iglesias miembros, que temieron perder su independencia. Para tranquilizarlas vino en 1950 la deciaración del Comité Central, reunido en Toronto en este año; pero ni consiguió plenamente su objetivo ni agradó a muchos la expresión conciliadora que todas las Iglesias debían ver en las otras las «vestigia Ecclesiae», parte por lo menos de la Iglesia verdadera [111]. El Dr. Craig, en un artículo en la «Ecumenical Review» de abril de 1951, se queja de que haya sido mal recibido este párrafo, lo cual tacha de una «arrogancia insoportable» y se pregunta si «este equilibrio inestable en el seno del Consejo se podrá mantener largo tiempo, pues el mutuo reconocerse sin reticencias es esencial para una real unidad» [112].

En 1952, en una reunión de delegados de 29 Iglesias americanas miembros del Consejo ecuménico, su Secretario general, Visser't Hooft, tuvo que aludir a las reacciones que se habían presentado contra el Consejo. Se le acusaba —dijo— de haber hecho perder vitalidad al movimiento ecuménico al quitarle espontaneidad. Las actitudes antieclesiales deben tenerse en cuenta, prosiguió; pero no nos excusaremos de haber enraizado el Consejo en las Iglesias. Con todo demostraremos que al darle una base eclesiástica no hemos hecho de él una institución [113].

Tomkins, Secretario de la Comisión de «Fe y Constitución», afirmaba por el mismo tiempo que «el Consejo ecuménico tenía alguna deuda con respecto a Roma... Para unos Roma es una advertencia para no llegar a ser lo que ella es; para otros es una continua tentación de huir ante *nuestras disensiones intolerables* y adherirse a lo que en todo caso es una forma de unidad... A nuestros ojos, a pesar de las contradicciones en que nosotros la vemos [a la Iglesia de Roma], es un continuo recordar al Consejo que *hablar de una unidad en Cristo no es hablar de un ideal abstracto,* sino de una cosa que debe expresarse en la historia, en carne y sangre... *Roma se presenta ante nuestros débiles esfuerzos como una unidad concreta* y que por consiguiente es imposible ignorar» [114].

Quien atentamente meditare los subrayados de estas declaraciones,

---

[110] DocAmst V, p. 175.

[111] LIALINE, *Nouvelles précisions...* Ir 1951, pp. 37-54. HAMER, O. P., *Qu'est, thélogiquement, a ses propres yeux le Conseil oecuménique des Eglises?:* Istina 1954, pp. 389-407.

[112] Ir 1951, p. 225.

[113] Ir 1952, p. 190. Cf. también Istina 1956, pp. 358-368.

[114] Ir 1952, p. 192. Los subrayados son nuestros.

¿no advertirá una confesión muy clara de la ineficacia del Consejo ecuménico?

Finalmente otra declaración del Dr. Visser't Hooft, ésta en 1956, sale al encuentro de los que dicen que el Consejo ecuménico hacía demasiada «Teología». Afirma, por el contrario, que «será necesario consagrar más tiempo al estudio de los problemas teológicos planteados por la vida del Consejo ecuménico»[115].

En efecto, su actividad ¿no había dado excesiva preferencia a problemas de orden económico, político, social —ciertamente muy dignos de tenerse en cuenta —pero que no conducen directamente a solucionar el problema fundamental de la unidad? [116]. Por eso sin duda afirmó en otra ocasión Visser't Hooft: «Nosotros tenemos necesidad de una Teología de la situación anormal en que nos encontramos hoy... ¿Cómo expresar con precisión la realidad espiritual que existe en el movimiento ecuménico?» [117].

d) *Unidad puramente espiritual o unidad visible, opiniones contradictorias.*

Ante el cúmulo tal de dificultades que hemos ido examinando hasta aquí, la solución que apuntan, cada día con más insistencia, las Iglesias protestantes miembros del Consejo ecuménico es admitir que aquel «desordre de l'homme» de nuestras divisiones, que la Asamblea de Amsterdam propuso como antítesis del «dessein de Dieu» de la unidad querida en Cristo [118] no era en realidad tal. La unidad de la Iglesia existe y ha existido siempre y es independiente de las divisiones de los hombres porque es una unidad puramente espiritual, la unidad no obra de los hombres, sino la obra de Dios.

Dos testimonios, escogidos entre muchos, probarán esta tendencia actual cada vez más marcada.

En la «Ecumenical Review» de julio de 1955, J. C. G. Kotze, Pastor de la Iglesia reformada holandesa del Africa del sur, afirma que la unidad de los cristianos en Cristo es de orden puramente espiritual, independiente de las formas constitucionales, que las divisiones de los cristianos no le afectan en nada. Esta unidad no debe, pues, ser pro-

---

[115] Ir 1956, p. 318.

[116] Por ejemplo en Evanston se trató de la estructura y función del Estado, problemas de la vida económica, tensión entre comunistas y no comunistas, la bomba atómica, la coexistencia, la moralidad internacional, el ministerio de los laicos, fe cristiana y trabajo, etc. (Cf. DocCath 1954, col. 1.316-1.328.)

[117] Ir 1952, p. 403.

[118] Cf. DocAmst I Introduction pp. 9-11 y «Rapport de la Section I» en el mismo vol. pp. 303-312.

ducida, sino que ha de descubrirse, aceptarse y practicarse; ésta es nuestra vocación [119].

El Obispo luterano de Lund, Anders Nygren, escribía en un artículo a finales del pasado año 1957: «La Iglesia es una por esencia. El que nosotros busquemos la unidad significa únicamente que una unidad ya dada debe llegar a enmarcar la vida de las Comunidades eclesiásticas y encontrar una expresión exterior y perceptible.» La consecuencia de esta afirmación es clara: rechazar toda pretensión que implique el que *nosotros* podamos realizar la unidad de la Iglesia. «El punto de partida de los esfuerzos ecuménicos no es —añade— la diversidad de las Iglesias y el término no debe ser la victoria sobre las divisiones mediante la institución de una especie de super-organización eclesiástica que comprenda todas las diferentes «Iglesias». Tal obra sería una obra humana; ahora bien, la Iglesia no es una obra humana, sino la obra de Dios, la obra del Espíritu Santo» [120].

No es difícil refutar el equívoco que encierran estas afirmaciones, pues es bien claro que la Iglesia es obra de Dios, pero instituída entre los hombres y por voluntad de Cristo con una autoridad humana bajo la especial asistencia divina. Sólo una reflexión: estas afirmaciones, ¿no son indirectamente al menos un acto de reconocimiento de que han sido estériles todos los esfuerzos del Ecumenismo en orden a conseguir la unidad? El Congreso de Amsterdam pedía un arrepentimiento por nuestras divisiones y un esfuerzo por superarlas. Hoy día una de las grandes figuras del movimiento ecuménico nos dice que estas divisiones no afectan para nada la unidad de la Iglesia... ¿No parece que no podemos mirar con excesivo optimismo los resultados de la Asamblea de Amsterdam a los diez años de su celebración?

EPILOGO

Optimismo en el pesimismo

Es cierto que, psicológicamente considerado, este acercamiento de amistad y de acción común, que hemos recordado en la primera parte de nuestro trabajo, es un factor que puede ayudar muchísimo, aun en un plano meramente natural, a la unidad tan deseada de todos los cristianos. Sin embargo, triste es tenerlo que decir, este factor queda prácticamente neutralizado por las muchas dificultades de las que hemos hablado en la segunda parte. El eminente teólogo protestante Oscar Cullmann, en una conferencia tenida en París el 6 de marzo de este

---

[119] Citado en Ir 1955, p. 322.

[120] En «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses» (publicada por la Facultad de Teología protestante de Strasbourg), t. 37 (1957) p. 283.

año 1958, afirmó categóricamente que desde un punto de vista meramente humano la unión entre católicos y protestantes es hoy imposible. Por más sinceros que sean —añadía— de una y otra parte los esfuerzos hacia la unidad, la concepción misma de unidad en ambos campos es diametralmente opuesta; y para cada uno de ellos esta concepción es parte integrante de su fe [121].

Y sin embargo creemos sinceramente, a pesar de todo, que el optimismo, esta disposición de ánimo tan cristiana, es la única que debemos adoptar: un optimismo fundado en el mismo pesimismo de los resultados humanos, porque —repito la afirmación del Obispo de Lund poco antes citada, pero en un sentido muy distinto— «La unidad de la Iglesia no es obra humana, sino la obra de Dios, la obra del Espíritu Santo».

> «Cuando en una dolorosa crucifixión interior, este movimiento positivo hacia una unidad real tiene conciencia de su impotencia para conseguirla, entonces es una oración viviente que llama a grandes voces la intervención gratuita y creadora de Dios. Se parece al pueblo de Israel, puesto entre el deber absoluto de cumplir la ley y la imposibilidad de cumplirla. El Apóstol San Pablo ve en esto una pedagogía divina. Esta dolorosa impotencia es la que ha llamado a Cristo y la salvación a la tierra» [122].

Esta intervención de Dios ha de impetrarse por la oración. Y en el pesimismo de los resultados humanos conseguidos hasta ahora brilla como segura esperanza la luz esplendorosa de la promesa de Cristo a la oración: «En verdad os digo, que si dos de vosotros se concertaren sobre la tierra acerca de cualquier cosa que pidan, les será otorgada por mi Padre que está en los cielos» [123].

Y cada vez son más numerosas y fervorosas las oraciones por la unión en todos los campos cristianos. Hemos visto en la primera parte de este estudio cómo los protestantes van celebrando cada año con mayor fervor la Semana de oraciones por la Unión e incluso hemos saboreado alguna de sus oraciones. Es mucho de desear que los católicos no nos quedemos atrás en este movimiento de oraciones por causa tan santa. En la diócesis de Lyon el número de folletos, hojas volantes, etc., para la propaganda de esta Semana de oraciones, del 18 al 25 de enero, pasó de 220.000 ejemplares en 1956 a 430.000 en 1957 [124]. Hermoso ejemplo, digno de imitación.

Sin duda el fervor notable de la diócesis de Lyon en este respecto

---

121 Cf. Informations catholiques internationales del 15-3-1958, p. 16.

122 ROUQUETTE, S. I.; *La première Assemblée du Conseil Oecuménique, Amsterdam 1948:* Études vol. 261 (1949) p. 21.

123 Mt 18, 29.

124 Ir 1957, p. 88.

se debe en gran parte a un Apóstol extraordinario que Dios suscitó en ella, l'abbé Paul Couturier (1881-1953), un hombre en el que Dios hizo su obra, precisamente porque humanamente parecía el menos apto para ella. Profesor de matemáticas durante largos años, sólo en edad ya muy madura, pero con entusiasmo de joven, comenzó su obra ecumenista católica [125]. Su muerte fué llorada lo mismo por los católicos que por los cristianos separados. Ante el féretro de este hombre sencillo y humilde el Pastor Roland de Pury pronunció estas palabras: «En nombre mío personal, en nombre de muchos pastores de la Iglereformada, en nombre del Consejo ecuménico, en nombre de los hermanos de Taizé..., en nombre de todos los protestantes que han tenido el privilegio de tratar o conocer al abbé Couturier, quiero recordar aquí a este gran hermano nuestro que nos deja el ejemplo de una paciencia infatigable, de una caridad incansable en este ideal tan claro y misterioso a la vez: la unidad de todos los que tienen por único Señor a Jesucristo.» Y ya en el cementerio M. Alexandre de Weymarn, venido expresamente de Ginebra para representar al Consejo ecuménico, pronunció este adiós conmovedor: «El que nos ha dejado era una personalidad única: un gran cristiano, un verdadero Sacerdote... Que la causa ecuménica haya encontrado en la Iglesia Romana un promotor tan egregio ha sido una bendición tanto para esta Iglesia como para todas las comunidades cristianas separadas. Su obra está indisolublemente unida al ideal ecuménico, que cada día llama más la atención de la conciencia cristiana» [126].

Este caso extraordinario no es evidentemente único: la causa de la unidad ha hecho vibrar los corazones de muchos apóstoles, tanto clérigos como seglares. En los dos Congresos internacionales del Apostolado de los seglares tenidos hasta el presente en Roma, octubre de 1951 y de 1957, se elevaron peticiones de que se fomentaran cada día más los trabajos en favor de la unión, mediante un mayor conocimiento de los problemas de nuestros hermanos separados y estableciendo, bajo la vigilancia de la Jerarquía, los diálogos ecuménicos conducentes [127].

Entre los medios para el mejor conocimiento de estos problemas merece citarse el Instituto Johann Adam Moehler de Padeborn creado para estos fines: *a*) investigar y exponer científicamente las doctrinas, culto, organización y vida de las confesiones cristianas separadas; *b*) exponer la fe católica en toda su plenitud, como respuesta a las cuestiones de los reformados; *c*) cuidar de trasmitir ayuda de carácter científico a los que están empleados en el ministerio de las almas [128].

---

[125] Cf. D. O. ROUSSEAU, *Un gran apôtre de l'Unité chrétienne: l'Abbé Paul Couturier:* Ir 1957, pp. 60-68. Biografía completa por MAURICE VILLAIN, *L'Abbé Paul Couturier, Apôtre de l'Unité Chrétienne,* Tournai, 1957.

[126] Ir 1957, p. 61.

[127] Ir 1951, p. 480; 1957, pp. 437-438.

[128] Ir 1957, p. 94.

Otro ejemplo que convendría fuera imitado en muchas partes. La refutación de un error sin un previo conocimiento lo más perfecto posible del mismo puede ser no sólo ineficaz, sino incluso contraproducente.

Por fin, hoy día, cuando la facilidad inmensa de comunicaciones hace que cualquier acontecimiento sea conocido inmediatamente a muchos miles de kilómetros y, por otra parte, la caridad se ensalza sobre todas las demás virtudes —a veces con equívocos lamentables—, es necesario tener muy presente que el odio al error ha de ir unido con una gran caridad para con los que yerran, como tantas veces han dicho los Romanos Pontífices. Creo que hoy día serán aceptadas por todos las ideas que se proponían a principios de este año en una Editorial, ya antes citada, de la revista protestante «Verbum Caro»:

> «La Teología es necesaria para precisar nuestra inteligencia de la verdad. Pero, ¿cómo una Teología al servicio del Dios del amor podrá conducirnos a la Verdad, si no se ejercita en la caridad?... También en Teología hay una primacía de la caridad y mientras nuestra caridad no incluya un verdadero amor para todos nuestros hermanos cristianos, no podremos esperar marchar por el camino que conduce a la Verdad total» [129].

En resumen: por parte de los católicos la oración fervorosa, unida a la que también practican, por la misericordia de Dios, muchos separados de buena fe, el espíritu apostólico en pro de la unidad, sin claudicaciones, pero lleno de caridad, humildad, paciencia y abnegación, unido todo ello a un mayor conocimiento de los problemas del mundo cristiano no católico; y por parte de nuestros hermanos separados la triste experiencia de los atolladeros en que ha desembocado el movimiento ecuménico actual, a pesar de toda la buena voluntad de muchos, como hemos visto en la segunda parte de este trabajo, tales son los medios que han de preparar el camino a la sola unidad posible; tales son las razones que han de alentar nuestro optimismo, aun dentro del pesimismo de los resultados hasta ahora logrados.

Cuando los esfuerzos ecuménicos se multipliquen hasta el agotamiento de sus recursos, exacerbando el anhelo universal de unión sin conseguir satisfacerlo —terminaré con estas acertadas palabras del Rdo. P. Llamera, O. P. [130]—, entonces verán todos lo que ahora es ya fácil de ver desde el observatorio de la verdad: que Roma es la única posibilidad de unión; que la unidad requiere un punto fijo de referencia, un criterio, un centro; ¡que la unidad es ROMA!

Facultad de Teología de S. Cugat del Vallés, agosto 1958.

IGNACIO RIUDOR, S. I.

---

129 VerbCar 1958, p. 2.

130 MARCELIANO LLAMERA, O. P., *Legitimidad del ecumenismo católico*, en el anuario de la XII Semana española de Teología, p. 322.

El problema de la caída de Osio de Córdoba

Ya desde los contemporáneos, *San Atanasio, San Hilario de Poitiers* y otros varios, se ha ido planteando hasta nuestros días la cuestión sobre la real o supuesta caída de Osio de Córdoba durante el último año de su vida. La solución ha sido muy diversa. Desde luego, todos admiten su intensa actuación y su extraordinario influjo en el desarrollo de los acontecimientos religiosos a lo largo del siglo IV, durante los reinados de Constantino el Grande y sus hijos. Pero, llegados al fin de su vida, unos, como *San Gregorio de Elvira* y sus discípulos *Faustino y Marcelino* [1], lo presentan como un abominable apóstata, que se convierte en defensor de la herejía arriana. Otros, como San Hilario de Poitiers [2], defienden que no solamente admitió la comunicación con los arrianos o semiarrianos, sino que condenó a San Atanasio, lo cual equivalía a caer abiertamente en la herejía. Otros, finalmente, como San Atanasio [3], admiten únicamente que Osio entró en comunicación con los semiarrianos, pero de ningún modo condenó a San Atanasio. Más aún. Aun de esa pequeña debilidad, explicable por su avanzada edad, suponen que se arrepintió poco después.

En los historiadores modernos encontramos semejantes matices en el enjuiciamiento de la conducta de Osio de Córdoba. Ante todo, son numerosos los que han defendido y defienden la caída del gran obispo. Tales son, entre los más conocidos historiadores, el *Cardenal Ba-*

---

[1] En *Libellus precum*, cap. IX-X. *Marcellini et Faustini de confessione verae fidei*, en «Corp. Scr. Eccl. Lat.», t. 35, p. 13. Véase VILLADA, I, 1, 42.

[2] San Hilario habla de Osio en diversos pasajes de sus obras. Lo más expresivo se encuentra en *Liber de Synodis seu de fide orientalium*, c. 63 y 87 (ML 10, 523, 539). Véanse en P. B. GAMS una exposición detallada sobre el valor de los testimonios de San Hilario (II, p. 252 y s.).

[3] Los testimonios de San Atanasio se encuentran en: *Apol. contra Arianos* (MG, 25, 89, 409); *Apol. de fuga* (ib., 5, 649); *Hist. Arianor. ad monachos* (ib. 45, 749). Pueden verse: VILLADA I, 1, p. 35 y s.; P. B. GAMS, II, p. 242 y s.

ronio [4]; *Tillemont,* a pesar de presentar a Osio como el gran defensor de la fe [5]; *Natalis Alexander,* si bien insiste en que su caída fué efecto de la violencia empleada con él [6], y más modernamente, algunos escritores, como el célebre protestante *Loofs* [7], todos los cuales se basan principal y casi exclusivamente en el testimonio de San Atanasio, aunque van más allá que él, admitiendo la plena caída de Osio en la herejía.

Sin embargo, se advierte más bien, entre los historiadores modernos, la tendencia a defender a Osio de la caída propiamente tal en la herejía, admitiendo únicamente en él la comunicación circunstancial con los arrianos, semejante a la que practicaron en momentos parecidos *San Martín de Tours* y *San Basilio.* Tal es la tesis defendida por el *P. Flórez* en su magistral estudio sobre Osio [8]. Muy semejante es la explicación de los benedictinos *R. Ceillier* [9] y *Pío Bonifacio Gams* [10]. Este último es particularmente digno de atención; pues, según él mismo atestigua, habiendo defendido primero la caída de Osio, se convenció luego plenamente de su inocencia, por lo cual examina ampliamente y rebate los argumentos que se aducen contra Osio. Asimismo defiende esta opinión *H. Leclerq* [11], bien enterado generalmente de las cosas de España y poco fácil en tributar elogios a sus grandes figuras. Añadamos todavía a *Menéndez Pelayo* [12], quien defiende valientemente al gran consejero de Constantino, y finalmente otros varios historiadores de nuestros días [13].

Una posición muy particular y más favorable a Osio ofrecen: en primer lugar el benemérito historiador y antiguo Jesuíta *Miguel José Maceda* [14], quien aboga por la absoluta inocencia de Osio, incluso de la comunicación con los arrianos. Los testimonios de San Atanasio,

---

[4] *Annales Ecclesiastici,* ad ann. 357, núm. 14 (17)-38.

[5] *Memoires pour servir à l'Histoire Ecclesiastique des dix premiers s.* par M. LENAIN DE TILLEMONT (Paris 1700): vol. VII, p. 300 y s.

[6] *Historia Ecclesiastica.* Siglo IV, dissertatio 32, a. 2: *Utrum Osius secundae formulae sirmiensi subscripserit ac in haeresi sit defunctus.*

[7] En «Realencykl. prot. Theol.»; vol. 8, a. *Hosius von Corduba,* p. 376 y s.

[8] En «Esp. Sagr.», t. 10, p. 159 y s.: *De los Obispos de Córdoba: Osio.*

[9] *Histoire des auteurs sacrés,* nueva ed., III, p. 397 y s.

[10] Es, entre los autores modernos, quien más amplia y autorizadamente trata el asunto de Osio, en su obra *Kirchengeschichte von Spanien,* II, 1 y s.

[11] En *L'Espagne chrétienne* (París, 1906), p. 90 y s.

[12] En *Historia de los Heterodoxos españoles,* 2 vols. ed. de la B. A. C. n. 150-151 (Madrid 1956): vol. I, p. 118 y s.

[13] Véase, entre otros: S. CUNILL, *Osius bisbe de Córdova,* en «Anal. S. Tarrac.», vol. II, 1926, p. 285 y s.

[14] *Hosius vere Hosius, Hosius vere Innocens, vere sanctus...* Bononia 1790.

San Hilario de Poitiers y demás escritores antiguos, los rechaza como interpolados. En segundo lugar, el insigne historiador de la Iglesia en España, P. *Zacarías García Villada* [15], quien, siguiendo una insinuación de *P. Batiffol* [16], admite la autenticidad de dichos testimonios, pero les quita todo valor histórico, por estar todos ellos basados en los dichos de los arrianos, que no merecen ninguna fe [17].

Tales son las diversas opiniones por lo que se refiere a la supuesta caída de Osio de Córdoba. Creemos, pues, será de particular utilidad, con ocasión del centenario de su muerte que celebramos, presentar a nuestros lectores una exposición sintética de la argumentación en que cada una de dichas opiniones se apoya, notando de nuestra parte una decidida inclinación a la inocencia del gran obispo de Córdoba.

* * *

Ante todo, conviene conocer a grandes rasgos la significación de Osio y el verdadero estado de la cuestión que se debate [18].

En efecto, nacido hacia el año 257, y según la tradición, en Córdoba de España, de donde, según todos los indicios, fué obispo, adquirió una amplia cultura, como lo probó suficientemente en sus trabajos posteriores. San Isidoro atestigua, además, que compuso diversas obras, que no se han conservado.

Sobre su actuación anterior a Constantino están bien atestiguados los hechos siguientes: en primer lugar, su constancia en la confesión de la fe durante la persecución de Diocleciano el año 303, en la que hubo de sufrir diversas clases de tormentos, que le merecieron el título de *confesor* [19]. En segundo lugar, su asistencia al Concilio de Elvira, celebrado hacia el año 305, en el que tomó una parte muy activa [20].

---

[15] En *Historia eclesiástica de España*, 3 vols. Madrid 1929 y s.; vol. I, 1, p. 11 y s.

[16] En *La paix constantinienne et le Catholicisme* (Paris 1914), p. 483-484, nota 3.

[17] Véase el enjuiciamiento general de VILLADA, l. c., p. 39 y s.

[18] Para una idea general sobre Osio, véanse de un modo especial: VILLADA, l. c., p. 13 y s.; FLÓREZ, l. c., p. 160 y s.; PÍO G. GAMS, l. c., p. 3 y s. 137 y s. Se hallan bien discutidos algunos datos de su vida en LOOFS, l. c., p. 377 y s. Sobre todo véase MACEDA, obra citada.

[19] En su célebre carta a Constancio, Osio afirma: «Yo cumplí ya una vez con el deber de confesar la fe durante la persecución de... Maximiano» (SAN ATAN., *Hist. Arian.:* MG 25, 44, 744). Este título de *Confesor* lo aplica con frecuencia San Atanasio a Osio. Lo mismo hacen otros escritores, como EUSEBIO (*Vita Constantini*, 1 II, 68), incluso los adversarios.

[20] Sobre la participación de Osio en Elvira y sobre este mismo Concilio véase sobre todo PÍO B. GAMS, l. c., p. 1 y s. No parece, sin embargo, suficientemente fundada la suposición de este autor de que Osio presidiera el concilio de Elvira.

Pero la verdadera significación e influjo de Osio comienza al ser escogido por Constantino como su consejero religioso. No conocemos el motivo ni el tiempo exacto en que esto sucedió. Pero, según parece, el año 311 estaba ya al lado del emperador y debió tomar parte muy activa en las transcendentales decisiones que se tomaron durante los años inmediatos. Desde entonces él fué constantemente el guía de Constantino en las resoluciones que hubo de tomar en torno a los problemas que se iban presentando. El fué quien orientó al emperador en el asunto de los donatistas ya desde 311, pues los mismos donatistas, y más tarde San Agustín, reconocían esta intervención de Osio [21].

Mucho más transcendental fué la participación de Osio en la complicada cuestión arriana. Ya en 324, cuando Constantino decidió poner término a las disensiones, promovidas en oriente por los arrianos, Osio fué la persona de confianza enviada a Alejandría para realizarlo, si bien consta que, por la obstinación arriana, no se pudo obtener nada [22]. En cambio, intervino eficazmente para la celebración del Concilio de Alejandría, donde señaló con toda precisión los errores arrianos. Más aún. En inteligencia con el patriarca, Alejandro de Alejandría, él fué quien propuso entonces a Constantino la necesidad de celebrar el Concilio ecuménico de Nicea [23], y en él, indudablemente, fué el alma y defensor decidido de la ortodoxia y del Papado [24].

A él se debe, según el testimonio de San Atanasio, autoridad primordial en esta materia, El Credo de Nicea y la fórmula *homousion*, que dió la solución a todas las discusiones [25].

Poco después del Concilio de Nicea la situación de Osio se fué

---

[21] Es difícil determinar hasta qué punto llegó la intervención de Osio en el asunto de los donatistas. San Agustín lo reconoce en general (*Contra epist. Parmeniani*, en «Corp. Scr. Eccl. Lat.», vol. 51, 1.I, IV-VIII, p. 25 y s.), notando en particular su influjo para que los castigos fueran menos duros que al principio.

[22] Eusebio (*Vita Constantini*, I, II, cap. 63, l. c., p. 66), dice que Constantino «envió a una persona de las que lo acompañaban, cuya fe, modestia y fortaleza en confesar a Cristo le eran bien conocidas». Ahora bien, por otros historiadores del tiempo sabemos que esta persona era Osio. Por los mismos consta el fracaso de su actuación con los arrianos.

[23] Generalmente, los historiadores *Eusebio*, *Sócrates*, etc., atribuyen a Constantino la iniciativa en la promulgación del concilio de Nicea. Sin embargo, *Filostorgio* atestigua expresamente que la iniciativa se debió a Osio, cosa muy natural en aquellas circunstancias. Véase la exposición de GAMS, l. c., p. 144 y s.

[24] Todos están conformes en que Osio fué, junto y al lado de los legados del Papa, quien presidió el Concilio y, sobre todo, quien dirigió sus discusiones dogmáticas en nombre del Papa y del emperador.

[25] Mucho se ha discutido sobre quién fué el autor de la fórmula *homoúsion* para resolver las cuestiones contra los arrianos. Pero, según todos los indicios, debe atribuirse a Osio de Córdoba. El testimonio más decisivo es el de San Atanasio, quien expresamente lo testifica en *Hist. Arian.* (MG 25, 42, 744). Véase VILLADA, l. c., p. 24 y s.

complicando [26]. Mientras él se ponía decididamente de parte del Credo de Nicea y se declaraba defensor de San Atanasio, Constantino y los siguientes emperadores se dejaron influir peligrosamente por éstos. Sin embargo, aun durante este tiempo, Osio fué el sostén de la ortodoxia al lado y en defensa de San Atanasio. El punto culminante de su actuación fué el año 343, en el Concilio de Sárdica, patrocinado por el emparador occidental, Constante [27]. En él no sólo fué Osio su presidente titular, sino su alma y vida, manteniendo con la mayor energía la defensa del perseguido Atanasio, y sobre todo, de la ortodoxia de Nicea, cuyo Credo hizo proclamar [28].

En esta forma siguieron las cosas durante los años siguientes. La lucha entre la ortodoxia y el arrianismo se fué agudizando cada vez más, sobre todo desde que Constancio, decidido partidario del arrianismo, quedó en 351 único emperador de Oriente y Occidente. Hasta tal punto llegó la obsesión del emperador Constancio por conseguir la unidad religiosa del imperio sobre la base del semiarrianismo, que, después de cometer las mayores violencias en los sínodos de Sirmio (351), de Arlés (353) y Milán (355), se propuso a todo trance eliminar por medio del destierro o someter a los hombres más significados de la ortodoxia antiarriana.

De este modo se desentendió de San Atanasio, desterrado en 356; al mismo tiempo cometió las mayores violencias con el Papa Liberio y al fin lo desterró a Berea de Tracia, donde fué objeto de continuas vejaciones. Pero esto no bastaba. Era necesario que cayera también la ter-

---

[26] Sobre la actuación de Osio después del concilio de Nicea, véase sobre todo GAMS, l. c., p. 163 y s. Son curiosos los datos recogidos por este historiador sobre la participación de Osio en la organización definitiva de la jerarquía española, realizada durante estos años. En todo caso debemos afirmar que no tenemos datos seguros sobre la actuación de Osio desde el Concilio de Nicea en 325 hasta el de Sárdica en 343. Lo más probable es que volviera a España y trabajara algún tiempo en su diócesis de Córdoba.

[27] Indudablemente, la participación de Osio en Sárdica fué decisiva. En esto están contestes todos los historiadores del tiempo. Véase sobre esta actuación: GAMS, l. c., p. 192 y s.; sobre todo, la buena síntesis de VILLADA, l. c., p. 27 y s. Es interesante, sobre el gran prestigio de Osio, la sinodal, dirigida al terminar el concilio a toda la cristiandad, donde se dice que estuvo presente Osio, «aquel anciano de feliz ancianidad, digno de toda reverencia por su edad, por su confesión de la fe y por los muchos trabajos sufridos». (En ATANAS., *Apol. contra Ar.:* MG 25, 44, 326).

[28] Es interesante el resultado práctico del concilio de Sárdica, sobre todo por los 20 cánones disciplinares que promulgó, de los cuales consta que quince fueron propuestos por Osio. Se referían principalmente a los obispos, por lo cual han sido designados con razón como una especie de constitución *De episcopis.* (Véase BATIFFOL, *La paix constantinienne,* p. 440.) Algunos Padres insistieron en la redacción de un símbolo especial; pero el concilio no lo juzgó oportuno, y creyó más conveniente proclamar de nuevo el de Nicea. En esta determinación influyó principalmente Osio.

cera columna de la ortodoxia católica, el gran Osio, anciano entonces casi centenario y símbolo de la lucha antiarriana [29].

Tal es la situación, en que tienen lugar los acontecimientos, que constituyen la base del problema de la supuesta caída de Osio de Córdoba. Los jefes del semiarrianismo, Ursacio y Valente, tan decididamente apoyados por Constancio, concentraron la doctrina por ellos defendida en diversas fórmulas. Una de ellas es la designada en 357 como *segunda de Sirmio*. Todo su empeño, pues, iba encaminado a obtener que Osio condenara a Atanasio y admitiera o firmara esta fórmula. Pero sus esfuerzos, unidos a los de Constancio, resultaron durante mucho tiempo completamente inútiles [30]. No solamente no se avenía Osio a entrar en comunión con ellos, y muchos menos, condenar a San Atanasio y suscribir aquella fórmula, claramente herética, sino que escribió al emperador Constancio una preciosa carta, trasmitida por San Atanasio, en la que da las más elocuentes pruebas de ortodoxia y de entereza cristiana frente al emperador [31].

Pero no por eso desistió Constancio de su intento. Por el contrario, ante la posición decidida de Osio, lo hizo conducir a Sirmio, donde lo sometió durante un año entero a las más duras vejaciones. El problema, pues, que se trata de resolver, es sobre lo que Osio hizo al fin de este destierro. ¿Cedió finalmente a la presión de Constancio, de Ursacio y

---

[29] Sobre todos estos acontecimientos véanse las exposiciones de GAMS, l. c., p. 211 y s., y VILLADA, l. c., p. 30 y s.; pero de un modo particular SAN ATAN., *Hist. contra Ar.*: MG 25, 40 y s., 743 y s. De Osio consta que volvió de nuevo a España y siguió muy de cerca el desarrollo de la lucha de los arrianos contra la ortodoxia.

[30] Los esfuerzos de Constancio, y particularmente de los jefes semiarrianos, Ursacio y Valente, contra Osio, los describe hermosamente San Atanasio. Véase la traducción de algunos fragmentos escogidos, en VILLADA, l. c., p. 31 y s.

[31] El texto latino de esta carta puede verse en FLÓREZ, *Esp. Sagr.*, t. 10, p. 477 y s. Apénd. II. La traducción castellana se halla ibíd., p. 176 y s., y en VILLADA, l. c., p. 33 y s. Hè aquí algunos fragmentos, tomados de este último: «Yo confesé a Cristo ya una vez, cuando tu abuelo Maximiano suscitó la persecución. Y si tú me persiguieres, pronto estoy a padecerlo todo, antes que derramar sangre inocente y ser traidor a la verdad. De ningún modo puedo aprobar tu conducta, ni tus escritos, ni tus amenazas. Deja de escribir semejantes cosas. No pienses como Arrio, ni des oídos a los orientales, ni creas a Ursacio y Valente... Créeme, Constancio, a mí, que por la edad podría ser tu abuelo... Desiste, pues, y acuérdate que eres mortal. Teme el día del juicio y consérvate puro para él. No te entrometas en los asuntos eclesiásticos ni nos mandes sobre puntos, en que debes ser instruído por nosotros... Escribo esto por celo de tu salvación. En orden a lo demás..., yo, no sólo no me adhiero a los arrianos, sino que anatematizo su herejía; ni suscribo contra Atanasio, a quien tanto yo, como toda la Iglesia Romana y todo el sínodo (de Sárdica), declaró inocente... Repórtate y escúchame, Constancio, pues esto es lo que a mí me toca escribir y a ti no despreciar.»

Valente? ¿Cayó realmente en la heregía? ¿Condescendió, al menos, en algo con los jefes arrianos?

Para comprender mejor la solución que parece más probable, es necesario tener presente lo que Constancio exigía de Osio, como ya lo había exigido igualmente del Papa Liberio. Dos eran las cosas que le exigía: la primera era entrar en comunicación con Ursacio y Valente, es decir, con los semiarrianos, que constituían la facción entonces predominante en Oriente, y eran los que en diversas formas admitían solamente una semejanza entre el Hijo y el Padre y negaban el *homousion*, es decir, su consubstancialidad. La segunda, era el condenar directa y expresamente a San Atanasio, que era quien personificaba la ortodoxia. Esto último equivalía a admitir la doctrina semiarriana, o en otras palabras, la segunda fórmula de Sirmio. El admitir solamente lo primero, la comunicación con los herejes, era una debilidad de carácter, que podía tener algún justificativo en las circunstancias; pero el acceder a lo segundo, condenando a San Atanasio y abrazando la segunda fórmula de Sirmio, claramente herética, era una claudicación y apostasía manifiesta.

Esto supuesto, un buen número de autores, antiguos y modernos, según se ha apuntado anteriormente, afirman que Osio de Córdoba no solamente entró en comunicación con Ursacio y Valente, sino que cayó plenamente en la herejía, condenando a San Atanasio y admitiendo la segunda fórmula de Sirmio. Pero debemos observar que los argumentos, en que se basa esta opinión, no son consistentes.

Los principales testimonios, en que se apoya esta tesis, son los siguientes. Ante todo, el de *Febadio de Agen* [32], el cual habla expresamente de la caída de Osio, quien, según él, abrazó plenamente la herejía arriana. Pero este testimonio no tiene suficiente consistencia histórica. Ante todo, en este mismo pasaje, da pruebas Febadio de que no está bien enterado de los acontecimientos; pues habla de un sínodo que no existió o no fué tal sínodo. Por otra parte supone que Osio asistió a dicha reunión de tres obispos, siendo así que no consta su nombre en los documentos. Todo induce a cree que Febadio tuvo solamente alguna noticia vaga sobre lo ocurrido a Osio, y, como por otra parte él mismo había cometido la debilidad de ceder a las instancias de Ursacio y Valente, admitiendo en 359 la fórmula arriana, atribuyó fácilmente a Osio la misma conducta [33].

---

[32] *Liber contra Arianos*, c. 23: *De Hosio episcopo cordubensi iudicium auctoris*. Sobre el valor del testimonio de *Febadio*, véase GAMS, l. c., p. 250 y s.

[33] Con razón pondera GAMS (l. c., p. 251), cómo Febadio mismo, quien con tanta dureza trata a Osio, en el sínodo de Rímini cedió también a los arrianos, y «no por efecto de inhumanas vejaciones, sufrimientos prolongados, destierro o peligro de muerte, sino por las lágrimas y súplicas de Taurus (legado del emperador)».

De mucho más peso es el testimonio de San Hilario, que es el principal, que se esgrime contra Osio. En efecto, siendo como era contemporáneo de Osio, o testigo y parte de los mismos hechos y él mismo igualmente víctima de los esfuerzos de los arrianos por conseguir su defección de la ortodoxia, en diversas formas manifiesta y condena con duras expresiones la conducta de Osio, por haber admitido la fórmula segunda de Sirmio, cayendo de este modo plenamente en el arrianismo. Más aún; supone que Osio mismo es autor, o al menos colaboró en la composición, de dicha fórmula. A lo cual añade la insinuación, de que de este modo manifestó lo que antes había sido [34].

Frente a las diversas expresiones de San Hilario contra Osio, debemos afirmar que, por un conjunto de circunstancias, se deduce que San Hilario no estaba bien informado sobre Osio y que depende exclusivamente de los arrianos. Así se explica que en sus escritos anteriores al 360, en que trata de atraer a los semiarrianos, no emplea ninguna expresión contra Osio; en cambio, después del 360, en que se manifiesta decidido adversario de Constancio, a quien designa como anticristo, aparece también contrario a Osio, a quien presenta como hereje. La mala información de San Hilario respecto de Osio se desprende también del hecho, que le atribuye a él la redacción o colaboración en la segunda fórmula de Sirmio, cosa evidentemente falsa. Todo da a entender que Hilario depende en todo este asunto de lo que le comunicaban los arrianos o semiarrianos, lo cual quita todo valor a sus asertos.

La opinión sobre la caída de Osio en la herejía o su condenación expresa de San Atanasio, aparece confirmada por otros testimonios antiguos de muy diverso valor histórico. Así, San Epifanio, en un fragmento del sínodo semiarriano de Ancira, que él trasmite, supone que la segunda fórmula de Sirmio es una carta de Osio. Claramente aparece la confusión, que reinaba entonces entre los semiarrianos [35].

Los historiadores *Sócrates* y *Sozomeno* se hacen eco de la misma idea sobre la caída de Osio, al admitir el semiarrianismo; pero, teniendo presente la confusión que manifiestan sobre las diversas fórmu-

---

[34] En *Liber de Synodis* (ML 10, 63, col, 523) escribe: «En Sirmio salió fuera por medio de Osio, olvidado de sus hechos y dichos, una doctrina impía y nueva, que se había estado incubando largo tiempo. Pero nada digo de aquel hombre, que parece fué reservado, a fin de que no ignorásemos cómo había vivido antes.» Sobre este testimonio y los demás de San Hilario contra Osio, véase sobre todo GAMS, l. c., p. 252 y s.

[35] En su obra *Adversus haereses*, n. 73, 14 (semiarrianorum): trasmite un fragmento de las actas de los arrianos en su sínodo de Ancira, donde atribuyen a Osio la paternidad de la segunda fórmula de Sirmio: MG 42, 429.

las de Sirmio y el tiempo en que Osio realizó lo que ellos le atribuyen, no merecen crédito en sus afirmaciones [36].

A todos estos testimonios podemos añadir el de *Eusebio de Varcelli*, quien respondiendo a una carta de Gregorio de Elvira, en la que éste le habla de su propia constancia y de la caída de otros obispos y del mismo Osio, entre otras cosas llama de paso a Osio *transgresor*, es decir, traidor o apóstata. Pero, evidentemente, no hace más que repetir lo que escribe Gregorio de Elvira, y sus palabras no tienen más valor histórico que las de éste. Además, existen razones poderosas para suponer que esta carta de Eusebio pertenece al número de las inventadas por los luciferianos [37].

Ahora bien, refiriéndose a todos estos testimonios de Febadio, San Hilario, Sócrates, Sozomeno, etc., contrarios a Osio de Córdoba, discurre atinadamente el sagaz historiador de la antigüedad cristiana, Pierre Batiffol [38]. Refiere primero cómo Germinio, Ursacio y Valente habían presentado una carta de Osio y de otros occidentales, en la que consentían en que no debía decirse ni *homousion* ni *homoiusion*, por no ser términos de la Sagrada Escritura y porque el hablar de la esencia de Dios sobrepasa la inteligencia humana. Luego afirma que Sozomeno no sabe otra cosa sobre la pretendida caída de Osio, y añade: «Toda la cuestión consiste en saber si la carta de Osio, presentada por Germinio, Ursacio y Valente, no es otra cosa que una falsificación fabricada por ellos.» Pero citamos de un modo especial las palabras con que termina Batiffol: «Lo más grave, que los defensores occidentales del Niceno dirán contra Osio, les fué inspirado por esta carta. Ahora bien, Atanasio no la conoce. El admite únicamente que Osio fué obligado a comunicar con Valente y Ursacio; pero que él se resistió a suscribir la condenación de Atanasio. Esta difamación de Osio por Germinio, Ursacio y Valente sería un buen precedente para explicar la del Papa Liberio.»

De una manera semejante, y como supuestos inventos de los arrianos, pone en duda todas estas acusaciones de Osio el historiador de la España cristiana, Dom Leclercq [39].

Tales son los testimonios, sobre los cuales se basa la opinión acerca de la caída de Osio, defendida por Baronio [40], Tillemont [41], Natalis

---

[36] *Hist. Eccl.*, l. II, c. 29 y 31: PG 67, 277, 292. Sozomeno, *Hist. Ecles.*, l. IV, c. 6 y 12: MG 67, 1120, 1144.

[37] *Epistola ad Gregorium:* ML 10, 5, 713.

[38] Véase *La paix constantinienne*, p. 484, nota 3.

[39] En *L'Espagne chrétienne*, p. 119 y s.

[40] Véase la nota 4. Baronio admite la plena caída de Osio en la herejía; pero expresamente atestigua que admitió, pero no fué el autor, de la segunda fórmula de Sirmio. Además, defiende que al fin se arrepintió de su caída.

[41] Puede verse nota 5. Tillemont supone que Osio admitió la segunda fórmula de Sirmio y por consiguiente que cayó en la herejía. Por un lado

Alexander [42], y un buen número de historiadores de nuestros días [43]. En realidad, desde el punto de vista histórico, no creemos tenga consistencia esta opinión.

Esto se confirma, si tenemos presente el testimonio de San Atanasio y de otros muchos, antiguos y posteriores, quienes solamente admiten una comunicación de San Atanasio con los semiarrianos, excluyendo ímplicita o explícitamente toda caída en la herejía. Así, pues, la debilidad de Osio la reducen al mínimo, y aun añaden con San Atanasio, que fué debida a su avanzada edad (pues era casi centenario); pero que, aun de esta pequeña debilidad se arrepintió poco después, antes de su muerte.

Creemos, pues, que esta opinión tiene una gran probabilidad y la mayor consistencia histórica. Ante todo, el mismo San Atanasio, el más interesado y el mejor conocedor de todo el asunto, siempre defendido por Osio, y la encarnación más viva de la ortodoxia del tiempo, afirma expresamente: «Aunque atemorizado Osio un momento por las amenazas de Constancio, pareció no resistirlas, sin embargo, la mucha fuerza y tiránico poder de Constancio y los numerosos ultrajes y golpes demuestran que cedió a los arrianos por un instante; no porque nos creyera a nosotros reos, sino por no haber podido soportar los golpes a causa de la debilidad de la vejez» [44].

Algo semejante dice en otros pasajes de sus obras [45].

Así, pues, según se expresa San Atanasio, Osio accedió únicamente a la exigencia de Constancio, de entrar en comunicación con Ursacio y

---

habla del gran Osio y se muestra su admirador; mas por otro, pondera en exceso la significación de su caída: «La suscripción de la segunda fórmula de Sirmio, por más que fuese forzada, no por eso dejaba de ser un crimen.»

[42] Véase nota 6. NATALIS ALEXANDER habla con moderación de Osio. Admite que suscribió la segunda fórmula de Sirmio y que cayó en la herejía; pero le quita importancia por haber sido forzado, y en todo caso insiste en que se arrepintió de su falta.

[43] Los historiadores acatólicos admiten sin paliativo ninguno la caída de Osio y generalmente no tienen en cuenta su arrepentimiento posterior. Es típica en este sentido la exposición de LOOFS, l. c. (véase nota 7).

[44] *Apol. contra Arrianos:* MG 25, 89, 409.

[45] En *Apol. de fuga sua* (MG 25, 5, 649): «Si bien es verdad que al fin, como anciano y débil de cuerpo, cedió por un momento a los arrianos, a causa de los golpes sin medida que sobre él descargaron...; esto mismo demuestra la maldad de aquéllos, los cuales se esfuerzan en todas partes por hacer ver que no son cristianos de verdad.» En *Hist. Arianor. ad monachos* (MG 25, 45, 749): «Hizo Constancio tanta fuerza al anciano Osio..., que, oprimido éste, comunicó a duras penas con los secuaces de Valente y Ursacio, pero no suscribió contra Atanasio. Mas no olvidó esto el anciano; pues estando para morir declaró, como en testamento, que había sido forzado, y anatematizó la herejía arriana y exhortó a que nadie la recibiera.» Apud VILLADA, l. c., p. 36.

Valente. De las dos cosas que el emperador le exigía, comunicar con los semiarrianos y condenar a San Atanasio abrazando la segunda fórmula de Sirmio claramente herética, sólo admitió lo primero.

Y esto es lo que conviene dejar bien claro. En realidad, según todos los indicios y admitiendo el testimonio de San Atanasio, la acción de Osio se redujo a esto: entrar en comunicación con Ursacio, Valente y demás jefes semiarrianos.

Esto mismo es lo único que afirman de Osio otros varios historiadores antiguos, y aun parece que es lo que dió fundamento a los demás para afirmar su caída en la herejía. En efecto, admitida esta comunicación con los semiarrianos, la tomaron como si por ella hubiera condenado a San Atanasio y admitido la herejía. Pero el mismo San Atanasio distinguió ambas cosas, y afirmó expresamente que Osio consintió en lo primero, pero no en lo segundo.

Ahora bien, ¿qué significación tenía esta comunicación con los prohombres del semiarrianismo? ¿Qué es lo que hizo concretamente para manifestar esta comunión con ellos? En realidad no lo conocemos. Pero, conforme a las costumbres y modo de hablar del tiempo, esta comunicación significa, que escribió una carta o declaró verbalmente que deseaba estar en comunicación con Ursacio y Valente; o bien, que celebró juntamente con ellos los oficios litúrgicos o asistió oficialmente a los celebrados por ellos.

Esta, u otra semejante, fué la acción realizada por Osio, según el testimonio de San Atanasio y otros historiadores posteriores. Ahora bien, esto basta para explicar todo lo que la Historia nos refiere en torno a San Atanasio. En primer lugar, el júbilo manifestado en diversas formas por los semiarrianos, pues esta comunión de Osio con ellos podía ser presentada como el mayor de sus triunfos. Más aún. Se explica igualmente que, con buena o mala fe, la presentaron algunos como si con esa comunicación con los cabecillas arrianos, hubiera abrazado su ideología, y esto es lo que efectivamente afirmaron de él.

En este punto, tanto Flórez, quien tan concienzudamente trata toda esta materia, como Pío B. Gams, que le dedica amplio espacio en su Historia de la Iglesia de España, se preguntan, por qué el emperador Constancio y los jefes arrianos se contentaron con esto y no exigieron de Osio la admisión expresa de la fórmula segunda y la condenación de Atanasio. Esta objeción adquiere mayor fuerza, si se tiene presente, que frente al Papa Liberio y frente a los innumerables Prelados reunidos en Arlés en 353, en Milán en 355 y Rímini y Seleucia en 359, se exigió la admisión de la fórmula semiarriana. Y por cierto, en esta última ocasión, San Febadio de Agen, que depone contra Osio, y San Servasio de Tongres suscribieron la fórmula.

Ahora bien, a esta pregunta podemos responder, que no exigieron más a Osio, porque no esperaban poder obtener más de él, y porque, para su objeto, aquello les bastaba. Al fin y al cabo, si podían pre-

gonar que Osio había entrado en comunicación con ellos, esto significaba ya un gran triunfo. Algunos añaden, que, no sin razón, temían que, si continuaban las violencias y las torturas para obtener del anciano su expresa adhesión a las doctrinas semiarrianas y la explícita condenación de su entrañable amigo Atanasio, podrían tal vez ocasionarle la muerte, cosa que ellos querían evitar a todo trance.

Así, pues, la acción de Osio se reduce a la comunicación con los cabecillas semiarrianos. Ahora bien, ¿significaba esto una caída en la herejía? ¿Debe estimarse como una falta grave, una apostasía de Osio? Según la opinión de la mayor parte de los autores antiguos y modernos, no tiene esta significación, sino simplemente, la de una condescendencia, más o menos culpable. Por eso precisamente procuran con tanto empeño estos escritores, comenzando por San Atanasio, hacer ver la diferencia de esta condescendencia de Osio con la caída propiamente tal en la herejía.

Es significativa la manera cómo explica y califica el benedictino alemán Pío B. Gams este acto de Osio: Por este acto, Osio, dice, «se asemeja a un hombre, que cae al suelo con la rodilla, mientras con el otro pie se mantiene de pie. Este hombre no ha caído. Simplemente pareció caer y estuvo en peligro de ello. Osio cedió a la fuerza material por un momento; pero, siendo así que no realizó lo que hubiera completado su caída, puesto que no lanzó el anatema contra Atanasio; se levantó de nuevo y rectificó lo que, bajo el peso excesivo de los sufrimientos corporales, había torcido por un momento» [46].

Y para que se vea mejor la verdadera significación de esta condescendencia de Osio al admitir la comunicación con los jefes arrianos, que no significa una claudicación o caída, podemos aducir, con Flórez y otros autores, diversos casos semejantes, en que los hombres más prominentes de la Iglesia realizaron actos parecidos. Así, en primer lugar, el obispo, tan estimado en la Antigüedad y en la Edad Media, San Martín de Tours, el cual, después de haberse resistido todo lo que pudo, al fin se avino a entrar en comunicación con los obispos Itacianos en Tréveris, celebrando con ellos en 385 la consagración de Félix, obispo de la ciudad. Pero poco después se arrepintió de ello y se lamentaba de haberse dejado arrastrar, aunque sólo fuera por una hora, a esta abominable unión [47]. La comparación se aplica perfectamente al caso de Osio en todas sus partes, incluso en el arrepentimiento, que siguió luego a la falta cometida.

Al mismo tipo de condescendencia pertenece lo que realizó San Basilio con el emperador Valente. En efecto, por una parte, es bien conocido el hecho de cómo Valente defendió con todo su poder la causa arriana. Pues bien, a pesar de que, según el rigor canónico, el

---

[46] L. c., p. 245.
[47] Véase SULP. SEVERO, *Dialog.*, 3, 13.

obispo no podía admitirlo en los oficios litúrgicos, sin embargo, por el bien de la paz y de la Iglesia, San Basilio le permitió que asistiese a ellos y que presentase la ofrenda al altar el día de la Epifanía [48].

De la poca significación de la acción realizada por Osio, son igualmente testimonios fehacientes algunos Concilios celebrados durante los años inmediatos siguientes. Por de pronto tengamos presente que antes que él, en 351, 353 y 355, un número considerable de obispos, entre ellos, algunos venerados en los altares, no sólo consintieron en una simple comunicación con los arrianos, sino firmaron fórmulas arrianas. Algunos años antes, previa una retractación de Ursacio y Valente, que evidentemente era puramente verbal, el mismo Papa Julio I y todo el episcopado admitieron la comunión con ellos. En 359, en el concilio de Rímini, unos 300 obispos católicos, aceptaron la fórmula arriana de Nike, impuesta por Constancio.

Pero hay más todavía. Lo poco de condescendencia o culpa, que resta a la acción de Osio, disminuye notablemente, si tenemos presentes las vejaciones y malos tratos, de que fué hecho objeto el venerable anciano. San Atanasio lo pondera debidamente en sus diversos relatos, donde habla de los «numerosos ultrajes y golpes», y de los «golpes sin medida que sobre él descargaron» [49]. Más expresivo es todavía en su obra «A los monges», donde escribe: «Tal violencia empleó Constancio en el anciano y durante tanto tiempo lo detuvo en la cárcel, hasta que él, doblegado por los sufrimientos, apenas consintió en comunicar con Ursacio y Valente; sin embargo, no firmó declaración ninguna contra Atanasio.» [50].

Finalmente, lo que nos da la medida del espíritu ortodoxo y de la verdadera conducta del anciano Osio es, que, aun esa pequeña condescendencia y debilidad, que había manifestado al consentir la comunicación con los jefes semiarrianos, la abominó poco después y la lloró amargamente, como lo atestigua expresamente San Atanasio; pues, cuando poco después (seguramente el mismo año 357) le llegó la hora de la muerte, declaró en forma de testamento, que en aquello había sido víctima de una violencia y por consiguiente anatematizaba la herejía de los arrianos y exhortaba a que no los siguiesen [51].

Resumiendo esta opinión Pío B. Gams escribe al final de su disertación sobre Osio: «De todo lo dicho se deduce que, tomado con todo rigor, la pomposa expresión *Caída de Osio* de ningún modo se debe aplicar a una debilidad o falta moral de Osio. En realidad no cayó ni un solo momento de la gracia de Dios... Puesto que él no dejó caer a Atanasio, la gracia no lo dejó a él. No por miedo de la muerte, ni

---

48 Puede verse FLÓREZ, *Esp. Sagr.*, 10, p. 184 y s.
49 Véanse las notas anteriores, 44 y 45.
50 Véase el texto íntegro en nota 45.
51 Ibíd.

por ansia de volver a la patria, cedió por espacio de una hora; sino, abrumado por la violencia de los tormentos corporales y por librarse de ellos por unos momentos» [52].

Mas, para completar todo lo que a este caso se refiere, debemos hacer mención todavía de algunas opiniones extremas, que tratan de explicar el caso de Osio.

Ante todo debemos mencionar la opinión extremista, que ya en los tiempos antiguos trató de presentar a Osio, no solamente como un débil apóstata, que no pudo resistir a las violencias y tormentos y, por librarse de ellos, cayó en la herejía, sino que pasó mucho más allá. En efecto, Gregorio de Elvira [53], y sobre todo algunos entre los rigoristas luciferianos, se complacieron en hacer del anciano Osio, después de su supuesta caída, un furibundo arriano y gran fautor de la herejía. De todo ello se hace eco en los términos más exagerados y dramáticos la relación de los luciferianos, Faustino y Marcelino. En ella se hace el más entusiasta elogio de Gregorio de Elvira y se presenta a Osio como su más encarnizado perseguidor por su constancia en la fe, hasta que, al intentar dar sentencia contra él, muere Osio, por justo juicio de Dios, de una muerte trágica [54].

No queremos entreternos en rechazar toda esta tendencia tan contraria a la memoria de Osio. El P. Pío B. Gams en su obra varias veces citada, y más recientemente el P. Zacarías G. Villada, no le conceden ningún fundamento histórico [55]. Esta tendencia contraria a Osio se inicia, al atribuirle San Hilario de Poitiers y Febadio de Agen, y con ellos otros escritores antiguos, una verdadera apostasía, en la forma de la condenación de San Atanasio y de la admisión de la segunda fórmula de Sirmio; se intensifica, al suponer algunos que él mismo fué autor o colaborador de aquella fórmula de Sirmio [56], o que Ursacio

---

[52] L. c., p. 249 y s.

[53] Sobre Gregorio de Elvira véase, ante todo, la síntesis de VILLADA, l. c., p. 40 y s. y la exposición del mismo sobre la obra literaria de *Gregorio de Elvira:* ib., p. 53 y s. Asimismo pueden verse: GAMS, l. c., p. 256 y s., 310 y s.; FLÓREZ, l. c., 188 y s.

[54] Véase la narración de los luciferanos, *Faustino y Marcelino;* texto latino en *Esp. Sagr.*, t. 10, p. 480 y s., apénd. II. Trad. castellana, en VILLADA, l. c., p. 40 y s. He aquí el párrafo final: «Y mientras (Gregorio de Elvira) con más ahinco y fervor interpela con sus fieles palabras a Dios, Osio, al intentar dar la sentencia, tuerce la boca, dislocándosele al mismo tiempo la cerviz, cae de su estrado en tierra y expira, o, como otros dicen, enmudeció. De allí se le saca como muerto. Y todos se horrorizan, hasta el gentil Clementino... Todos estaban admirados del poder divino. Porque, el que quiso pronunciar sentencia humana, tuvo que sufrir la divina, mucho más grave; y el que se presentó a juzgar, pálido y reconociéndose culpable, temía ser juzgado.»

[55] Véanse GAMS, l. c., p. 256 y s., y VILLADA, l. c., p. 42 y s.

[56] Sobre todo esto pueden verse: GAMS, l. c., p. 254 y s.; FLÓREZ, l. c., p. 182 y s.; sobre todo VILLADA, l. c., p. 40.

y Valente obtuvieron de él una carta, en la que se recomendaba la herejía arriana, y finalmente llegó a su mayor apogeo en las increíbles abominaciones, que le atribuyen San Gregorio de Elvira y los lucifer-ianos. Pero, terminaremos con el P. Villada «las fuentes originales, por donde se ha transmitido la caída de Osio, son impuras, como que proceden de sus más acérrimos enemigos».

Por caminos enteramente opuestos discurre el autor moderno, que más ampliamente ha tratado la cuestión de Osio. Nos referimos al P. Miguel J. Maceda, quien, siguiendo el plan claramente expresado en el título de su obra, «Hosius vere Hosius», trata de hacer una apología completa y absoluta de Osio [57]. Indudablemente su intento es laudable, y en realidad es semejante al de los que atribuyen a Osio únicamente una condescendencia o debilidad en la comunicación con los jefes arrianos, eximiéndolo de una caída o culpa propiamente tal. Todos ellos defienden la inocencia fundamental de Osio. La diferencia consiste en el sistema seguido por Maceda en su obra, que por otra parte está llena de importantes y acertados datos y supone una enorme erudicción del autor. En efecto, todo su empeño va encaminado a probar que los testimonios contrarios a Osio son interpolados. Pero su argumentación resulta inconsistente, y en general es reprobable el sistema de suponer interpolado todo lo que se opone a la tesis defendida. Nos parece mucho mejor fundado el sistema seguido por los demás historiadores, que, admitiendo los testimonios, como parece deben admitirse, explica por otros razonamientos la inocencia de Osio, que históricamente y críticamente aparece bien probada.

Para terminar esta exposición sobre el caso de Osio de Córdoba, queremos hacer mención de una teoría, insinuada por P. Batiffol [58] y brevemente expuesta por G. Villada [59]. Además, si bien nos fijamos, los escritores, que más favorablemente han tratado la causa de Osio, como Flórez y Pío B. Gams, se apoyan en algunos puntos en la misma teoría.

Consiste sencillamente en la consideración fundamental, de que todo aquel tiempo estuvo Osio bajo la inmediata dependencia del emperador Constancio y rodeado de sus más decididos adversarios, los arrianos o semiarrianos. Por consiguiente, todo lo que se publicó después acerca de su conducta durante este tiempo provenía de los mismos arrianos. Ahora bien, es bien conocido el sumo interés que todos ellos tenían en hacer ver a todo el mundo que las principales columnas de

---

[57] En conjunto, es la obra más amplia sobre el caso de Osio. Aunque, como se dice en el texto, es deficiente el sistema de argumentación del P. MACEDA, sin embargo, son muy dignos de consideración los materiales que reúne y diversos puntos de vista en su apología de Osio.

[58] Véase arriba, nota 16.

[59] VILLADA, l. c., p. 39 y s.

la ortodoxia romana, sobre todo, el Papa Liberio y Osio de Córdoba, habían claudicado de alguna manera, sea aceptando las fórmulas arrianas y condenando a San Atanasio, sea por lo menos entrando en comunicación con ellos. Por otra parte, nos es bien notoria la facilidad con que urdían las más complicadas patrañas, sin respetar la fama de las personas más santas, con el objeto de hacer triunfar sus concepciones.

Teniendo, pues, presentes estos hechos, se concluye, que todas las noticias referentes a la conducta de Osio durante este tiempo, son enteramente inseguras. En realidad, se dice, no podemos fiarnos de lo que a ellos más les convenía. Se trata de un caso muy semejante al de los Sacerdotes y Prelados católicos, que en nuestros días han sido encarcelados y mantenidos en completo aislamiento por los comunistas. Con frecuencia se comunican declaraciones de algunos de estos presos. Pero ninguna persona sensata les da ningún crédito, porque, o son arrancadas a viva fuerza, después de inauditas violencias o por efecto de ciertas bebidas narcóticas, o son amañadas según conviene a los carceleros.

Este principio se aplica con toda amplitud al caso de Osio. Así, pues, conforme a esta teoría, no merecen ninguna fe las noticias referentes a la conducta de Osio durante estos años, y por consiguiente debemos atenernos a lo que de Osio conocemos antes de su destierro. En esta forma debe aparecer la figura de Osio, como consejero seguro del emperador Constantino; padre de los concilios y defensor acérrimo de San Atanasio y de la ortodoxia proclamada en Nicea; autor de la expresión homousion; personificación, junto con Atanasio, de la fe de Nicea y valiente apologista de esta fe contra los arrianos, como aparece, sobre todo, en la preciosa y elocuente carta, dirigida a Constancio.

Admitimos en principio esta teoría y creemos sinceramente que con ella se explican muchas cosas que aparecen en el desarrollo de la cuestión de Osio. Sin embargo, no creemos se pueda generalizar de tal modo, que, aun el testimonio de San Atanasio y de los que a él le siguen, pierda su valor como consecuencia de este principio. Ciertamente tiene aplicación a todo lo que iba enderezado a hacer creer que Osio había claudicado en la ortodoxia cristiana. Indicios claros de esta tendencia, que no se detiene ante las ficciones y calumnias, las tenemos en todo el desarrollo de la lucha contra San Atanasio. Son bien conocidas las calumnias propaladas contra él, con el objeto de hacerle perder su prestigio. Lo mismo ocurrió en el caso de Osio.

Ursacio y Valente, al poner en griego la fórmula arriana para divulgarla en Oriente, añadieron el nombre de Osio, dando a entender, no sólo, que él la había aceptado, sino que la patrocinaba con su nombre. Una de las consecuencias de esto debió ser, que San Hilario, desterrado entonces en oriente, recibiera por este camino sus noticias sobre Osio, de donde se deduce que el testimonio de San Hilario de

Poitiers se funda en las calumnias arrianas. Algo semejante se puede decir de los demás que repiten la noticia de la caída de Osio, como Febadio de Agen, Sócrates, Sozomeno y Filostorgio.

En cambio, no nos parece podamos aplicar el mismo principio a los testimonios de San Atanasio y los que a él le siguen. En ellos se ve claramente el empeño con que se rechaza la calumnia de los arrianos sobre la caída de Osio y su condenación de Atanasio. Por otra parte San Atanasio señala con todo detalle y reduce al mínimo su falta, consistente en la sencilla comunicación con los jefes arrianos. Mas aún. Añade las noticias interesantes, de que, aun esa falta fué momentánea; pues se arrepintió rápidamente, y que poco después hizo constar en su testamento que había sido víctima de una violencia y que anatematizaba la herejía arriana.

Todo esto nos da a entender, que San Atanasio, por un lado, conocía aquellas calumnias que se propagaban contra su amigo Osio de Córdoba; mas, por otro, tenía otras noticias por diversos conductos. Por esto, al hacer tan clara y decidamente la distinción entre unas noticias y otras, da pruebas de una información más verídica y completa, por lo cual su relato sobre Osio parece el más objetivo e histórico.

Hubo, pues, una sencilla debilidad, al aceptar por breves momentos la comunicación con los cabecillas semiarrianos; pero no olvidemos que hombres tan eminentes como San Basilio y San Martín de Tours, en circunstancias parecidas, habían realizado actos semejantes. Mas, si aceptamos el testimonio de San Atanasio en la admisión de la falta de Osio, debemos admitirlo también en la afirmación de que, aun de eso poco, se arrepintió y tuvo especial empeño en atestiguar en su testamento su más perfecta ortodoxia y su detestación de la herejía.

Confirmación de todo lo dicho es la fama de santo, de que gozó Osio en oriente después de su muerte. Es verdad, que los luciferianos esparcieron en occidente la fama de su apostasía y su trágica muerte, noticia que fué repetida por San Eusebio de Vercelli y más tarde por *San Isidoro de Sevilla*. Pero esto fué claramente un error, ocasionado, como se ha dicho antes, por el fanatismo y pasión de los luciferianos. En cambio los escritores del oriente, que conocían mejor los hechos, atestiguaron la santa muerte y la buena memoria de Osio de Córdoba.

En primer lugar San Atanasio en la epístola *Ad solitarios*, escrita a fines del año 357 o principios del 358, atestigua su santa muerte, ocurrida en el oriente, después de un año de sufrimientos y destierro [60]. Por consiguiente, no murió en España, como algunos afirmaron, y esto mismo es un nuevo argumento contra las calumnias de los luciferianos, que suponen volvió a Córdoba, donde murió trágicamente.

---

[60] Pueden verse: FLÓREZ, l. c., p. 193 y s.; GAMS, l. c., p. 268 y s. Las suposiciones y consideraciones de Flórez y Gams tienen poca consistencia. Sin embargo, las consignamos como complemento de lo que precede.

Por otra parte, *San Epifanio* [61] y *San Agustín* [62] le dedican alabanzas como a un santo Padre. Asimismo consta por el testimonio de San Agustín que en su tiempo, es decir, unos sesenta años después de la muerte de Osio, nada se sabía en Africa de la supuesta apostasía y trágica muerte de Osio, sino por el contrario, se le consideraba como un santo, muerto en unión de los obispos católicos.

Más aún. En el oriente se venera a Osio como santo, siendo su fiesta el 27 de agosto [63]. Así aparece en diversos martirologios o menologios griegos, que recuerdan unánimemente el 27 de agosto la santa memoria de Osio de Córdoba.

Finalmente, por lo que se refiere al lugar de su muerte, nos parece lo más probable que Osio murió en el oriente y que no volvió a España [64]. Entre los historiadores antiguos, solo Filostorgio afirma su vuelta a su diócesis de Córdoba y su muerte en España [65]; pero frente a este testimonio y a los falsos infundios de los luciferianos, está el testimonio unánime de los menologios griegos, que expresamente dicen que murió en el destierro. Por su parte, San Atanasio da a entender que murió allí mismo.

BERNARDINO LLORCA, S. I.

---

[61] Véase FLÓREZ, l. c., p. 192. SAN ATANASIO, ya se ha visto cómo enaltece la figura de Osio. SAN EPIFANIO le dedica especiales alabanzas en la citada epístola *Ad solitarios*.

[62] En la obra *Contra epist. Parmenii*, l. I, c. IV, y en otros pasajes.

[63] FLÓREZ, l. c., p. 192 y s. Véase *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae...*, por el P. H. DELEHAYE, Bruselas, 1902: p. 929 y s.

[64] Así aparece por los documentos aducidos por FLÓREZ y GAMS, l. c.

[65] *Historia Eccles.*, l. I, n. 3.

El ministro de la Misa Privada

I

De la Misa Pontifical primitiva a la «Misa solitaria»

«La forma originaria de la Misa, dice Jungmann [1], es aquella en que el Obispo, rodeado de su clero y delante de la comunidad cristiana, ofrece el Sacrificio». Esta forma de celebración primitiva parece resumida y expresada en el conocido texto de San Ignacio de Antioquía: «Exforzaos en celebrar la Eucaristía única, pues no hay más que una carne de Nuestro Señor Jesucristo, y solamente un cáliz en el que se une su Sangre, un solo lugar sacrifical y un solo Obispo con su colegio de presbíteros y diáconos, mis consiervos». [2].

El texto de San Ignacio es directamente una exhortación a la unidad, pero es también un reflejo de lo que debía ser ordinariamente la celebración de la Misa primitiva, tanto en Oriente como en Occidente.

Al llegar el cristianismo a Roma la lengua popular de la Urbe era todavía la griega. Las primeras comunidades latinas se forman en el norte de Africa, pero pronto se extienden por todo el imperio occidental.

De la Misa latina primitiva tenemos pocas noticias directas. Pero, es evidente que «por mucho que se estimase en los primeros siglos de la Iglesia el principio de la Eucaristía única, o sea que no se debía celebrar más que para la comunidad, con todo, en los tiempos en que

---

[1] José A. Jungmann, *El Sacrificio de la Misa, tratado Histórico-litúrgico*, 2.ª edic. española (Madrid, 1953), p. 263.

[2] «Studeatis igitur una Eucharistia uti; una enim est caro Domini nostri Jesu Christi, et unus calix in unitatem sanguinis ipsius, unum altare, sicut unus episcopus, cum presbyteris et diaconis, conservis meis». *Ad Philadelphenses*, IV: MG V, 699.

Puede verse también: *Ad Smyrnaeos*, VIII: MG V, 714. *Ad Ephesios*, XX: MG V, 662.

'se partía el pan en sus casas' [3] no es inadmisible el caso en que sólo algunas personas, familiares de la casa, se reunieran alrededor de la mesa sagrada. Tal celebración de la Eucaristía en casas particulares de los primeros tiempos hemos de considerarla como los primeros gérmenes de la celebración posterior en un ambiente más íntimo, y, por lo tanto, de la Misa primitiva» [4].

Por necesidades pastorales aparece junto a la Misa Pontifical la *Misa Presbiteral.* Sobre todo en las regiones rurales cada iglesia tiene su presbítero «titulado», ordenado expresamente para el servicio de aquella Iglesia. Junto al presbítero titulado, y para ayudarle en la celebración de los sagrados misterios, aparece siempre un clérigo, que de ordinario era un diácono.

La lápida de Ksiba Mraon, cuya antigüedad se coloca entre los siglos IV y V, nos habla de uno de estos clérigos, llamado Rogaciano y a quien se llama «*Ministro del Altar*» [5]. Algunos han querido interpretar el nombre «Minister Altaris» como 'sacristán', otros, y creemos que más acertadamente, como 'diácono'.

La devoción personal del sacerdote, la devoción de los fieles, y el aumento de las Misas votivas u ofrecidas por una intención particular, sobre todo por un difunto, hizo que se multiplicara rápidamente la celebración de las Misas privadas.

Jungmann nota que «hacia fines del siglo VI no era ya nada insólito el que los sacerdotes dijeran misas de difuntos durante una serie de días, sin que nadie asistiese a ellas» [6].

La devoción privada lleva a los sacerdotes a celebrar la Misa diariamente, y aun varias veces al día. La obra de *Ecclesiasticarum Rerum* nos habla de sacerdotes que no celebran más que una vez al día, mientras a otros les parecía mejor decir la Santa Misa dos, tres y aun más veces en un mismo día, y cita el ejemplo de S. León III que con frecuencia celebraba la Misa siete y aun nueve veces al día [7].

---

[3] Act II, 46.

[4] JUNGMANN, o. c., p. 285. Pueden verse en Jungmann, l. c., testimonios de la celebración de Misas en presencia de pocos, o en casas particulares, tomados de la *Didaje,* Tertuliano, San Cipriano, etc. En el siglo IV el sínodo oriental de Laodicea prohibe ya las Misas en casas particulares.

[5] «Rogatianus, ab ortu vitae in functionis diem probatissimus Deo venerandi minister altaris, vixit in eclesia annis LXXVIII. In pace accesitus IV Kal. inn.»: *Dictionaire d'Archéologie Chétienne et de Liturgie,* XI-2, 1385.

[6] JUNGMANN, o. c., p. 292.

[7] «Diversitas autem quaedam inter sacerdotes oboriri solet. Quia est talis qui semel tantum in die missam celebrare velit. [...] Alius vero bis, ter, vel quotieslibet, eadem mysteria in die iterare congruunt putat. [...] Fidelium relatione virorum in nostram usque pervenit notitiam Leonem papam, sicut ipse fatebatur, una die septies vel novies missarum solemnia saepius celebrasse». WALAFRIDI STRABI, *De Ecclesiasticarum Rerum,* c. XXI: ML CXIV, 943.

«Legitur tamen de Leone papa, quod saepius una die septem missas, ali-

El concilio XII de Toledo, celebrado en el año 681, nos indica indirectamente la costumbre que había en la Iglesia hispano-visigótica de celebrar varias veces en un mismo día el Santo Sacrificio de la Misa. El capítulo quinto del Concilio manda a los sacerdotes que comulguen siempre que ofrezcan en el altar el Cuerpo y la Sangre de Cristo Nuestro Señor. Aludiendo al abuso que en esto había hace referencia a sacerdotes que, celebrando el Santo Sacrificio varias veces en un mismo día, no comulgaban sino una sola vez, en la última oblación [8].

Otra causa del aumento de las Misas privadas es el gran número de sacerdotes en los monasterios. En un principio no se ordenaban en los monasterios más que los sacerdotes necesarios para el culto divino dentro de la propia Iglesia y según las necesidades del propio monasterio. A muchos de los que ingresaban con órdenes sagradas no se les permitía ejercer sus poderes sacerdotales. El año 610 el concilio romano, celebrado bajo Bonifacio IV, se alza contra esta costumbre [9]. Y en el siglo IX es ya cosa ordinaria que los monjes celebren diariamente la Santa Misa [10].

Como consecuencia de esta multiplicación de la misa privada se altera en parte la arquitectura de las iglesias al tener que multiplicarse los altares; multiplicándose también con ese mismo fin las capillas dentro de una misma iglesia.

Se alteran los formularios de las misas, se aumenta el número de oraciones rezadas en singular por el sacerdote [11], y, en definitiva, apa-

---

quando novem celebraverit». H. AUGUSTODUNENSIS, *Gemma Animae*, c. CXIV: ML CLCCII, 582.

[8] «Relatum nobis est quosdam de sacerdotibus non tot vicibus communionis sanctae gratiam sumere, quot sacrificia in uno die videantur Deo offerre: sed in uno die, si plurima per se Deo offerant sacrificia, in omnibus se oblationibus a communicando suspendunt, et in sola tantum extremi sacrificii oblatione communionis sanctae gratiam summunt»: MANSI, XI, 1033; cf. ML LXXXIV, 475.

[9] MANSI, X, 505. «Sunt nonnulli nullo dogmate fulti, audacissime quidem, sed magis amaritudinis quam dilectionis inflammati, asserentes monachos, quia mundo mortui sunt et Deo vivunt, sacerdotalis officii potencia indignos... etc.»: *Decretum* GRATIANI, II, 16 q. I, c. 25.

[10] JUNGMANN, o. c., p. 290.

[11] Ejemplos de estos formularios los tenemos en todas las liturgias latinas. Citaremos algunos casos tomados de la liturgia hispano-visigótica. Cf. M. FEROTIN, O. S. B., *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, en *Monumenta Ecclesiae Liturgica*, vol. V, París, 1904.

Formulario «Missa quam sacerdos pro se dicere debet digeritur hoc modo», ibid. col. 248-258. Todas las oraciones de este formulario están en singular, y el sacerdote ruega únicamente por sus propias necesidades. A continuación el formulario «Item ordo missa quam sacerdos pro se dicere debeat», col. 259-261, tiene las oraciones en plural a pesar de que el título parecería exigir otra cosa. «Item alia missa quam sacerdos pro se dicere debeat», col. 266-270. En este formulario las oraciones comienzan en singular, y en la *inlatio* se pasa a fórmulas plurales, etc., etc.

rece la *Misa solitaria.* Misa dicha por solo el celebrante, sin asistencia de ministro ni pueblo. Esta forma de celebrar la Misa era ya en el siglo IX una costumbre en algunas regiones alejadas de Roma [12].

II

Reacción contra la «misa solitaria»

A partir del siglo IX se nota en toda la legislación eclesiástica una fuerte reacción contra la «misa solitaria». Son los primeros documentos canónicos en que se manda que haya por lo menos un asistente en todas las misas privadas. Todavía no se especifica si el «minister missae» debe ser clérigo o no, y en general no se manda sino que responda al sacerdote, uniéndose así a la celebración de la Misa. La frase *Sacerdos missam solus nequaquam celebret* [13] se convertirá en un tema, repetido de una u otra forma, hasta quedar fijado en el actual canon 813.

En la legislación de esta época (siglos IX-XII) no es el «minister missae» un substituto del diácono y subdiácono, como han querido ver algunos [14], sino un representante del pueblo [15], cuya presencia en la Misa se creía necesaria para que no perdiera ésta su carácter social.

Más de un documento se fija expresamente en este carácter social de la Misa, aunque argumentando de la parte más externa, de las fórmulas plurales. «¿Cómo podrá decir 'Dominus vobiscum' o exhortar al 'Sursum corda', decía el Sínodo de Maguncia en el año 813, si no hay nadie que acompañe al sacerdote?» [16].

Para Theodulfo de Orleáns, en el año 821, la Misa es un diálogo entre el sacerdote y el pueblo, por eso «debe haber siempre algunos que rodeen al sacerdote, a los que él salude y *que le respondan*» [17].

La misma idea del diálogo entre sacerdote y pueblo la encontra-

---

[12] «...constat sacerdotes Francos tunc [s. IX] iam in moribus habuisse ut missam sine ministris celebrent»: EphLitur 48 (1934) 409.

[13] ML CV, 194.

[14] A. BARIN, *Circa Missam quam dialogatam vocant:* EphLitur 35 (1921) 299 ss.

[15] I. M. HANSSENS, *Fungiturne minister missae privatae diaconi et subdiaconi vicibus?:* EphLitur 48 (1934) 406 ss.

[16] «XLIII- Nullus presbyter, ut nobis videtur, solus missam cantare recte valet. Quomodo enim dicet 'Dominus vobiscum', vel 'Sursum corda' ammonebit habere et alia multa his similia, cum alius nemo cum eo sit?»: MGh. *Concilia* II, p. 271. El mismo texto se encuentra también en MANSI, XIV, 74.

[17] «Sacerdos missam solus nequaquam celebret, quia sicut illa celebrari non potest sine salutatione sacerdotis, responsione plebis, admonitione sacerdotis, responsione nihilominus plebis, ita nimirum nequaquam ab uno debet celebrari. Esse enim debent qui ei circunstent, quos ille salutet, a quibus ei respondeatur...» *Capitularia ad Presbyteros Paroquiae suae,* VII: ML CV, 194.

mos en la «Relatio episcoporum ad Hludowicum imperatorem» del año 829. Se apoya además para prohibir las misas solitarias, en la autoridad apostólica y eclesiástica, y en el honor debido a tan alto misterio [18].

El texto de la «Relatio Episcoporum...» relativo a las misas celebradas sin ministro, está tomado del capítulo XLVIII del concilio de París, celebrado el 6 de junio del año 829. El concilio atribuye en ese mismo capítulo la celebración de misas solitarias a la incuria y a la avaricia, y manda a los obispos que «no permitan que en sus parroquias celebre ningún presbítero la misa solo» [19].

Ya en el siglo IX aparecen algunos documentos en que se manda *que el ministro de la Misa sea un clérigo,* así por ejemplo, la *Homilía de León IV* [20], la *Admonición Sinodal* [21], y uno de los cánones atribuí-

---

[18] «IX- Visum etiam nobis fuit illud inhibendum, ut nullus presbiterorum solus missam celebrare praesumat, quia ita nec verba domini Salvatoris, quibus mysteria corporis et sanguinis sui discipulis suis celebranda contradidit, nec apostoli Pauli documenta declarant, nec etiam in ipsis actibus apostolorum, si enucleatim legantur, ita fieri debere ullo modo invenitur. Unde conveniendus, immo interrogandus nobis videtur huiusmodi corporis et sanguinis Domini *solitarius consecrator,* quibus dicit: 'Dominis vobiscum' et a quo illi respondetur 'et cum spiritu tuo', vel quo quibus supplicando Domino inter cetera 'Memento Domine, et omnium circunstantium' cum nullus circunstet, dicit? Quae consuetudo, quia apostolicae et ecclesiasticae autoritati refragatur et tanto misterio quandam dehonorationem irrogare videtur, omnibus nobis in commune visum est, ut deinceps huiuscemodi usus inhibeatur.»: MGh *Capitularia* II, p. 41.

[19] «cap. XLVIII— Quod nullus praesbyterorum solus missam caelebrare debeat.— Inrepsit in plerisque locis, partim incuria, partim avaritia, repraehensibilis usus et congrua emandatione dignus, eo quod nonnulli praesbyterorum sine ministris missarum sollempnia [sic] frequentent, quod nec verba domini salvatoris... [a continuación está el texto de la «Relatio Episcoporum... V. nota 18. El cap. termina:]... provideatque unusquisque episcoporum, ne in sua parroechia quisquam praesbyterorum missam solus caelebrare praesumat et, si hanc definitionem superbiendo transgressus fuerit, canonice correctioni subiaceat»: MGh *Concilia,* II, p. 642.

[20] «XIII— Quisque presbyter *clericum habeat,* qui Epistulam, vel lectionem legat, eique *ad Missam respondeat,* et cum quo Psalmos cantet.» [Este es el texto de la Martenii edic. La Labbei edic. y el Codex Lucensis añaden después de «clericum habeat», *vel scholarem*]. El documento es del año 847: MANSI, XIV, 891-892.

[21] «Nullus solus cantet missam. Omnis presbyter clericum habeat vel scholarem qui Epistolam vel lectionem legat, et ei ad missam respondeat, et cum quo psalmos cantet.» *Admonitio Synodalis Antiqua:* ML CXXXII, 456-b.

Sobre el autor de la *Admonitio Synodalis* véase: BRIGHTMAN. *Liturgies Eastern and Western,* II, 21. Oxford, 1896; J. BRAUN, *Der Christliche Altar,* II, 584. München, 1924.

El mismo texto se repite en D. d'A. C. et L., VI-pars 1.ª, 577; en la Admonitio Synodalis de Saint Césaire.

dos por Yvo al Concilio de Nantes [22]. Pero creemos con Jungmann y Hanssens, que estos documentos no tratan de la misa privada, sino que «se refieren en primer lugar al oficio divino parroquial, y, por lo tanto, a la Misa cantada» [23].

Pero es sobre todo a partir del siglo XIII [24], cuando los documentos canónicos mandan expresamente que el ministro de la Misa sea precisamente un clérigo [25].

No sólo esto, las disposiciones conciliares descienden a detalles curiosos, como el de los *Estatutos Sinodales* de 1287, en que se manda que el clérigo vaya calzado, además de llevar prendas de vestir litúrgicas [26]. Y hasta los campaneros deben ser personas cultas, que sepan leer y cantar, sin duda para que puedan tomar parte en los divinos oficios [27].

Sin embargo, el abuso de las *Misas solitarias* continuaba. En el siglo XIV un concilio de Maguncia celebrado en el pontificado de Clemente V, y en el siglo XV uno de Basilea, bajo Eugenio IV, por

---

[22] «cap. VIII— Ut unusquisque presbyter qui plebem regit, clericum habeat qui secum cantet, et epistolam et lectionem legat, et qui scholam possit tenere... etc.»: MANSI, XVIII, 173-174.

[23] JUNGMANN, o. c., p. 282.

[24] De la segunda mitad del siglo XII es la decretal de Alejandro III (1159-1181), que en el *Código de Derecho Canónico* se cita como fuente del canon 813. E. F. REGATILLO dice que con ella quiso Alejandro III suprimir el abuso de la Misa solitaria en los monasterios: «... Serius monachi induxerunt missas solitarias, absque ministro et nemine audiente, quas imitati sunt sacerdotes saeculares, s. XII eas prohibuit Alexander III, praesertim quia in his impossibilis erat dialogus quem missa requirit», *Ius Sacramentarium*, 2.ª edic., Santander, 1949, p. 102. Se trata en realidad de una carta de Alejandro III «ad Oxonensi episcopo» sobre un tema totalmente ajeno al ministro de la Misa; y solo ocasionalmente, y como justificación del beneficio concedido en la carta, se añade: «Non enim solus presbyter missarum solemnia vel alia divina officia potest sine ministro suffragio celebrare». A pesar de este final, basta el título añadido a la Decretal para darse cuenta del tema tan distinto de la misma: «Gratiam continet et hoc dicit: Ex quo filius sacerdotis est ordinatus, non debet carere beneficio» c. 6, X, I, XVII.

No nos referimos con esto al valor e interpretación dados a la Decretal a partir del 5 de septiembre de 1234.

[25] *Concilium Trevirense* (anno 1277, ut creditur) IX-c. 83 «Item, nullus sacerdos celebrare missam praesumat *sine clerico respondente*»: MANSI, XXIV, 200. *Synodus coloniensis* (anno 1280) VII «Item praecipimus ut calix sit integer cum firmo pede, non titubans. Et sacerdos *sine clerico ministrante* celebrare in altari aliquatenus non praesumat»: MANSI, XXIV, 350.

[26] *Statuta Synodalis Ecclesiae Leodiensis* (anno 1287) c. V, can. 13 «Nullus sacerdos *sine clerico celebrare* praesumat, qui clericus habeat tunicam lineam vel superpelliceum, vel cappam rotundam et calciatus incedat»: MANSI, XXIV, 896.

[27] «Omnes sacerdotes in villis extra oppida celebrantes loco campanariorum illitteratorum personas de cetero habeant fide dignas legere et cantare scientes...» *Concilium Maguntinum:* MANSI, XXV, 312.

no citar más documentos, vuelven a legislar sobre esta materia, urgiendo la necesidad de ministro en la celebración de las misas privadas. El concilio de Maguncia señala como causa del abuso la escasez de clérigos en las parroquias rurales [28].

III

El Concilio de Trento

Nos encontramos ya a las puertas del Concilio de Trento. Podíamos esperar que el Concilio legislara también sobre esta materia. Sin embargo, en el «Decreto sobre lo que se ha de observar y lo que se ha de evitar en la celebración de la Misa» [29], aprobado en la sesión sexta, no aparece esta cuestión del ministro de la Misa.

No pasó, sin embargo, desapercibida para los Padres del Concilio. Y ya en la primera redacción de los «Abusos que acerca del venerable sacrificio de la Misa suelen ocurrir», se encuentra consignado el abuso de celebrar la Misa sin ministro, o con ministro que no tenga traje clerical y tonsura, es decir, que no sea clérigo [30]. En el «Compendio» de esos mismos abusos se decía: «Se manda celebrar la Misa con la cabeza descubierta, y con ministro, que tenga traje clerical y roquete» [31].

Ya no se hace mención del Ministro de la Misa en los «Cánones acerca de los abusos en la celebración, o en la asistencia a la Misa», propuestos al examen de los Padres el 10 de septiembre de 1562 [32].

Antes de la aprobación definitiva del *Decreto* hay 305 intervencio-

---

[28] «Verum quia in parochiis ruralibus plurimum et maxime hoc contingit, quod propter defectum clericorum sacerdotes solos oporteat celebrare contra canonicas sanctiones, inhebemus, ne presbyter sine ministri suffragio divina officia et maxime missarum solemnia celebrare presumat...» *Concilium Maguntinum* (anno 1310): MANSI, XXV, 312. *Concilium Basileense* (anno 1435): MANSI, XXIX, 107.

[29] «Decretum de Observandis et Evitandis in Celebratione Missarum, publicatum in eadem sessione sexta tridentina sub Pio Papa quarto»: *Concilii Tridentini Actorum,* (edic. EHSES-1919) pars V, p. 962.

[30] «Abusus, qui circa venerandum missae sacrificium evenire solent, partim a patribus deputatis animadversi, partim ex multorum praelatorum dictis et scriptis excepti».

«Item abusus videtur, quod celebrent sine ministro, qui non sit in clericali habitu, cum tonsura et superpelliceo sive cotta in actu celebrationis»: Ibid. p. 919.

[31] «Missas nudo capite et cum ministro, qui sit clericali habitu et cotta indutus, celebrari mandat»: Ibid. p. 922.

[32] *Concilii Tridentini Actorum,* Pars V, p. 926-928.

nes, que han quedado consignadas en las actas del Concilio. En ninguna de estas intervenciones se hace alusión al Ministro de la Misa.

Y así en la redacción definitiva no encontramos ya, como hemos indicado, la mención de este abuso. Podemos decir que, siguiendo la sugestión del Arzobispo de Granada, se encuentra implícitamente en la exhortación que se hace al fin del mismo decreto y en la que se encomienda a los Obispos la corrección de todos los abusos en la celebración de la Misa [33].

Fueron muchos los prelados que recogieron este deseo y mandato del Concilio Tridentino. Entre todos descuella sin duda la actuación de San Carlos Borromeo. Ya en el primer concilio de Milán, celebrado en 1565, se manda que «al sacerdote que celebra la Misa le asista al menos un ministro, que sea clérigo, en donde se pueda, y vestido con traje talar y roquete» [34]. Prescripciones parecidas volvemos a encontrar en los concilios IV y VI de Milán [35].

En el *Misal Romano* de S. Pío V, 1570, se supone que el sacerdote celebra la misa asistido de un ministro [36], y su falta se incluye entre los «Defectos que pueden ocurrir en la celebración de la Misa» [37].

---

[33] El decreto está redactado según la observación hecha por el Obispo de Segovia, observación que ratificaron muchos Padres. «Circa abusus in Missa deberet provideri circa tria: cupiditatem, irreverentiam et superstitionem»: Ibid. p. 932.

El Arzobispo de Granada a su vez había notado: «Quoad abusus fiat unus canon generalis, in quo hortentur ordinarii, ut abusibus circa missam provideant»: Ibid. p. 928.

Fueron también muchos los Padres que se unieron a la observación del Arzobispo de Granada, en consecuencia con ella el decreto termina: «Haec igitur omnia, quae summatim enumerata sunt, omnibus locorum ordinariis ita proponuntur, ut non solum ea ipsa, sed quaecumque alia huc pertinere visa fuerint, ipsi pro data sibi a sacrosanta synodo potestate ac etiam ut delegati Sedis Apostolicae prohibeant, mandent... etc.»: Ibid. p. 963.

Se puede notar una clara evolución en las diferentes redacciones que del decreto han quedado consignadas en las actas. En la primera de 8 de agosto de 1562 se quería que el ministro de la misa fuese un clérigo, puesto que debía llevar *tonsura*. En la segunda se manda que el ministro tenga *hábito clerical*, pero ya no es necesario que sea clérigo, puesto que no se manda que lleve tonsura. En la tercera redacción, de 10 de septiembre, se suprime totalmente todo lo referente al Ministro de la Misa.

[34] «Celebranti sacerdoti unus saltem minister adsistat, isque clericus, ubi possit, et talari veste et superpelliceo indutus»: *I Conc. Mediol.*, P. II, Tit. V: MANSI, XXXIV, 21.

[35] *IV Conc. Mediol.*, anno 1576: MANSI, XXXIV, 248.
VI Conc. Mediol., anno 1582: MANSI, XXXIV, 513.

[36] «...ministro [...] praecedente, superpelliceo indutus.» *Ritus servandus in celebratione Missae*, II, 1. Las dos últimas palabras: «superpelliceo indutus», fueron añadidas por Clemente VIII, en 1604.

[37] «...si non adsit clericus, vel alius deserviens in Missa, vel adsit qui deservire non debet, ut mulier...» *De defectibus circa Missam occurrentibus*, X, 1.

IV

Los laicos como ministros de la Misa Privada

Nunca han estado los laicos excluídos del servicio del altar como ministros de la Misa privada.

En los documentos anteriores al siglo XIII no se manda, cuando se habla de la necesidad del ministro de la Misa, que éste sea un clérigo [38]. Si la legislación canónica del siglo XIII manda que el ministro de la Misa sea un clérigo, tenemos que admitir, con Jungmann, que «no se hacía en realidad más que indicar un ideal, que en la mayoría de los casos, incluyendo las misas públicas, no era posible cumplir» [39].

Ya en sínodos de comienzos del siglo XIV, como los de Colonia o Maguncia encontramos normas para los sacristanes *laicos*, que faltando un clérigo debían servir en el altar. «Prohibimos también que en adelante se admitan sacristanes en las iglesias parroquiales de los pueblos que no sean cultos, los cuales cuando no haya nadie que responda en el altar, asistan con roquete, y sirvan al sacerdote en la Misa, para que el celebrante no se encuentre sin nadie que le responda» [40].

Aunque en la legislación posterior se sigue urgiendo el que el ministro de la Misa sea un clérigo, el carácter, al menos supletorio, de los laicos se admite siempre. Así el canon 12 del Concilio Rhemense manda que sean al menos dos, si se puede con comodidad, los que respondan y sirvan al celebrante, y que sean *o clérigos o, al menos, seglares idoneos* [41].

---

[38] Sobre las disposiciones de la *Homilia de León IV*, del año 847, ya hemos hablado en la nota 20 de este trabajo. La *Admonitio Synodalis Antiqua* (véase también la nota 21) añade claramente la palabra: «vel scholarem». Sobre la interpretación del can. XIV del Concilio XI de Toledo, celebrado en 675, puede verse: R. SAPONARO, *Estne munus in Missa privata ministrandi clericorum proprium?:* Periodica de re morali canonica liturgica, 28 (1939) 373. De este canon se hace eco el Concilio de Maguncia de 1310 (MANSI, XXV, 321) aplicándolo a los *ayudantes de Misa;* no creemos que en el Concilio toledano se entendiese el «solaminis adiutor» en este sentido.

[39] JUNGMANN, l. c., p. 302.

[40] «XVII— Phohibemus item ne deinceps campanarii in villis et ecclesiis parochialibus ibidem assumantur, nisi litterati, qui in defectu respondentis ad altare, cum camisiis lineis assistant, in missis deservientes presbytero, ne ministrator careat socio sibi respondente»: *Synodus Coloniensis,* sub Bonifacio VIII. MANSI, XXV, 23.

[41] «Ministrorum vero nomine censemus etiam eos hoc loco qui sacrificanti respondent, et inserviunt, quos non pauciores duobus (si fieri commode potest) volumus adhiberi, eosque *vel clericos, vel saltem idoneos laicos*»: Concil. Rhem., ann 1583, *De Eucharistia,* c. 12: MANSI, XXXIV, 692.

Los concilios de Toulouse y de Aviñón ordenan también que el ministro de la Misa sea un clérigo, pero «*en cuanto sea posible*» [42].

Pronto los acólitos son niños convenientemente instruídos. En 1602, preguntada la Sagrada Congregación de Ritos, si se debían administrar las órdenes menores, o, por lo menos, la tonsura clerical a estos niños, respondió que se les administrase por lo menos la primera tonsura, con tal de que por su edad fuesen capaces de recibirla [43]. Como se ve, en cualquier hipótesis, no los excluía del servicio del altar.

Y podemos concluir, con Saponaro [44], que en la disciplina actual «este oficio lo pueden ejercitar casi indiferentemente un clérigo o un seglar».

Las mujeres en el servicio del altar.

Ya en los tiempos apostólicos se excluyó, al menos habitualmente, a las mujeres del ministerio de la palabra [45].

En la legislación canónica ha sido constante la exclusión de las mujeres en el servicio directo del altar. «Según la autoridad de los cánones, y por todos los medios, *hay que prohibir que alguna mujer se acerque al altar, o sirva al presbítero...*» [46]. Esta decretal de Gregorio IX, reproducía un canon del concilio de Maguncia de fines del siglo IX.

Ya un canon del concilio de Laodicea, de fines del siglo IV, había prohibido a las mujeres el *ingreso al altar* [47]. Y un siglo después, a fines del siglo V, una carta atribuída al Papa Gelasio prohibe a las mujeres *el servicio en el altar,* considerando esto como un abuso establecido por desprecio a las cosas santas, y quiere restablecer una costumbre que se ve es más antigua [48].

---

[42] «Qui celebranti presbytero inserviet clericus, *quoad fieri potest,* seligetur...» *Concil. Tolos.* (1590): MANSI, XXXIV, 1288.

«Laicus, *si fieri potest,* nullo modo ministret altari...» *Concil. Avenion.* (1594): MANSI, XXXIV, 1343.

[43] «An pueri in privatis missis sacristiae et choro inservientes cum cottis debeant saltem ordines minores habere vel primam tonsuram, et *pure laici ab huiusmodi ministerio arcendi sunt?* Resp. Convenire praedictos pueros saltem primam tonsuram habere, dummodo per aetatem eiusdem tonsurae sint capaces»: S R C *Decreta Authentica,* 113. *Egitanien* (3 aug, 1602) ad VI.

[44] R. SAPONARO, «Estne munus in Missa privata ministrandi clericorum propium?»: Periodica de re morali canonica liturgia 28 (1939) 384.

[45] I Cor XIV, 34.

[46] «Sed secundum auctoritatem canonum, modis omnibus, prohibendum quoque est, ut nulla femina ad altare praesumat accedere, aut presbytero ministrare, aut infra cancellos stare sive sedere.» c. 1, X, III, II.

[47] «Quod non oportet mulierem ad altare ingredi» *Concilium Laodicenum,* can. XLV (anno 370): MANSI, II, 571-572.

[48] «Nihilominus impatienter audivimus tantum divinorum rerum subiisse despectum, ut feminae sacris altaribus ministrare ferantur; et cuncta quae non

No se quiere que las mujeres se acerquen al altar ni siquiera para recoger los manteles que hay que lavar, o para ofrecer sus dones [49].

Sin embargo, la tentación para las mujeres debía de ser demasiado fuerte, y el abuso continuaba repitiéndose y aumentándose, puesto que en documentos posteriores tiene que prohibirse que las mujeres toquen los vasos sagrados, ayuden a los sacerdotes a vestirse los ornamentos, lean lecciones en las Misas solemnes o canten el alleluya, *toquen el Cuerpo y la Sangre del Señor* y *administren la Comunión* al pueblo [50].

Poco tiempo después de la publicación de las Decretales de Gregorio IX, continuaba urgiendo la misma prohibición Inocencio IV en la carta «Sub catholicae» de 1254, escrita para dirimir varias cuestiones disputadas entre los sufragáneos latinos del arzobispado de Nicosia y los obispos griegos de Chipre. «Que las mujeres, dice en dicha carta, no sirvan en el altar, y que se las separe completamente de ese ministerio» [51].

Benedicto XIV recoge y repite el texto de Inocencio IV en la bula «Etsi Pastoralis» de 1742, y en la bula «Allatae sunt» de 1755 [52].

---

nisi virorum famulatui deputata sunt, sexum cui non competit exhibere»: *Epistola IX ad Episcopos Lucaniae,* Cap. XXVI: ML LIX, 55.

[49] «XVI. Sexto decimo, ut unusquisque hoc provideat, ut mulieres ad altare non accedant, nec ipsae Deo dicatae in nullo ministerio altaris intermisceantur, quod si pallae altaris lavandae sunt, a clericis abstrahantur et ad cancellos feminis tradantur, et ibidem repetantur. Similiter et presbyteri, cum oblata ab eisdem mulieribus offeruntur, ibidem accipiantur et ad altare deferantur». *Ahytonis Episcopi Basiliensis Capitulare:* MANSI, XIV, 396.

[50] «Quintum capitulum de monachis, id est, ancillis Dei, de quibus flagitatum est, si liceat eas ad missarum solemnia aut sabbato sancto publice lectiones legere, et ad missas psallere, aut alleluia, ver responsorium. De his in libro Decretorum beati Gelasii papae cap. 25 destinatum est. Quod nefas sit feminas sacris altaribus ministrare... etc.». *Codex Carolinus; III epistola Zachariae Papae ad Domnum Pippinum:* ML XCVIII, 83-84.

«190— Statutum est, ut illicitus feminarum accesus ad altare non fiat; quia contra omnem auctoritatem divinam et canonicam institutionem est, feminas sanctis altaribus se ultro ingerere, aut sacrata vasa impudenter contingere, sive indumenta sacerdotalia presbyteris ministrare, aut corpus et sanguinem Domini contingere populisque porrigere; quod omni ratione et auctoritate caret, et ne ulterius fiat omnimodis prohibitum est». *Benedicti Diaconi Capitularium Collectio,* III, 190: ML XCVII, 822.

«Nulla femina ad altare accedat, nec calicem Domini tangat». *Admonitio Synodalis Antiqua:* ML CXXXII, 456-b.

[51] «Mulieres autem servire ad altare non audeant sed ab illius ministerio repellantur omnino». GASPARRI, I, 30; n.° 34.

[52] GASPARRI, I, 744; n.° 326: Bula *Etsi Pastoralis.* GASPARRI, II, 468-469; n.° 434: Bula *Allatae sunt.*

En la bula *Etsi Pastoralis* no hace Benedicto XIV sino repetir las palabras de Inocencio IV citadas en la nota 51; en la bula *Allatae sunt* añade: «...Summus Pontifex Gelasius in sua epistola nona ad Episcopos Lucaniae, cap. 26, pravam consuetudinem iam invectam improbavit, iuxta quam, mulieres Sacerdoti Missam celebranti inserviebant; cumque idem abusus ad Graecos transiisset, Innocentius IV in epistola quam ad Episcopum Tusculanum dedit

En estos documentos la prohibición es absoluta. Más tarde la Congregación de Ritos permitirá que las mujeres puedan responder al sacerdote en la Misa, pero siempre con algunas condiciones.

Así, en 1836 se pregunta a la Sagrada Congregación de Ritos si podía el sacerdote usar el ministerio femenino solamente para responder en el altar, después de haberse él previamente preparado todo lo necesario para la celebración de la Misa. La respuesta fué: «Afirmativamente, si hay una necesidad urgente» [53].

Algo parecido se respondía en 1899 al capellán de un colegio femenino [54].

V

Legislación actual. El Canon 813

Toda la legislación que hemos brevemente recorrido sobre el ministro de la Misa privada fué recogida por le canon 813 [55].

En el párrafo primero de dicho canon se impone al sacerdote la obligación de tener ministro para la celebración de la Misa. Este ministro tiene que ser varón.

El canon coincide con la legislación del siglo IX, al no exigir, ni indicar siquiera, que el ministro de la Misa sea un clérigo. Pero añade, más acorde con la legislación posterior al siglo XIII, que el ministro

---

eundem severissime proscripsit: Mulieres autem servire ad Altarem non audeant, sed ab illius ministerio repellantur omnino. Iisdem verbis a Nobis quoque prohibetur in nostra saepius citata Constitutione «Etsi Pastoralis», § 6, num. 21, tom. I Bullarii Nostri.»

[53] «Potestne Sacerdos, omnibus sibi prius commode dispositis quae ad Sacrificium occurrere possunt, ne mulieres inserviant Altari, uti *ministerio mulieris* tantum pro responsis?» - «Ad 8. Affirmative, urgente necessitate: S R C. *Decreta Authentica,* n.° 2745. *Veronen,* 27-aug. 1836.

[54] «An in Conservatoriis Puellarum Missae a Cappellano celebratae *inservire* possit, extra cancellos vel longius ab Altari, aliqua ex puellis vel monialibus, quum non facile sit alium inservientem invenire». «Ad VI - Affirmative, in casu, et ex necessitate»: *Decr. Auth.* 4015. *Alatrina,* 18 marzo 1899.

Notemos la evolución que se manifiesta en estos últimos documentos. En la Bula de Benedicto XIV (1755) se dice que las mujeres «ab illius ministerio *repellantur omnino*». En la respuesta de 1836 se permite «uti ministerio mulieris» para responder al sacerdote «*urgente necessitate*». En la causa «Alatrina» (18-III-1899) «*ex necessitate*». En el canon 813 se permitirá «*iusta de causa*».

[55] c. 813: § 1. Sacerdos Missam ne celebret sine ministro qui eidem inserviat et respondeat.

§ 2. Minister Missae inserviens ne sit mulier, nisi, deficiente viro, iusta de causa, eaque lege ut mulier ex longinquo respondeat nec ullo pacto ad altare accedat.

no sólo responda al sacerdote en el rezo de las oraciones, sino que además le sirva o ayude en algunas ceremonias de la Misa.

En el párrafo segundo se permite el ministerio de una mujer con las condiciones siguientes: que no haya un varón que pueda servir a la Misa, que haya justa causa, que la mujer no suba al altar, sino que responda al sacerdote desde lejos.

La Instrucción de 1949.

El día 1 de octubre de 1949, publicó la Sagrada Congregación de Disciplina de los Sacramentos una Instrucción dirigida a todos los Ordinarios sobre la petición de indultos de Oratorios privados, Altar portátil, celebración de la Misa sin ministro, y reserva de la Santísima Eucaristía en oratorios privados [56].

La parte que se refiere al ministro de la Misa no hace sino urgir el cumplimiento del canon 813, y precisar varios puntos que podían no quedar claros en la brevedad del canon. En la motivación de las disposiciones intenta recoger toda la tradición de los siglos anteriores [57].

El ministro de la Misa es representante de todo el pueblo cristiano [58]. Está además exigido por las fórmulas plurales de la Misa, y es útil que haya un ministro en caso de repentina indisposición del sacerdote.

La ley del ministro de la Misa no sufre sino muy pocas excepciones, las cuales pueden reducirse a los cuatro casos siguientes: a) cuando se debe administrar el Viático; b) cuando urge el precepto de oír Misa; c) en tiempo de peste; d) por reverencia al Santo Sacrificio si el ministro se marcha después de haber comenzado éste.

Fuera de estos casos el ministro es siempre necesario, y sólo con Indulto Apostólico se puede celebrar la Misa sin ministro.

El ministro debe ser un varón. En tiempos anteriores la Iglesia mandó que fuera un clérigo tonsurado. Sólo después, por escasez de clérigos para este ministerio, se permitió que lo ejercitasen laicos, sobre todo niños. Este es hoy el uso corriente.

Siempre es mejor celebrar con un ministro menos idóneo, que sin ministro. La mujer nunca puede acercarse al altar, y su ministerio, cuando se cumplen las condiciones necesarias para él, se reduce a responder al celebrante.

---

[56] Instructio *Quam Plurimum:* AAS 41 (1949) 493-511.
[57] Ibid., p. 506-508.
[58] *Summa Theol.* III, q.83, a.15, ad 12.

Obligatoriedad de la ley.

La instrucción «Quam Plurimum» es obligatoria [59]. Pero su obligatoriedad no es mayor que la del canon 813, ni añade nada a lo que en él ya se mandaba.

El canon 813 impone dos obligaciones graves: que el sacerdote no celebre la Misa sin ministro, y que la mujer, que ocasionalmente responde al sacerdote, no suba al altar.

Es leve la obligación de que una mujer responda al sacerdote celebrante solamente «cuando no hay ningún varón» [60].

La razón de la ley.

La razón de la ley del ministro de la Misa es, sin duda, el carácter social de la misma. Es cierto que la Misa no pierde su carácter social aunque se celebre sin ministro, y sin ningún asistente [61]. Pero no es menos cierto que la Iglesia quiere que, aun externamente, se conserve y aparezca ese carácter social. Y quiere que aun externamente aparezca siempre la Misa como acto comunitario; oración y sacrificio ofrecido al Padre por el sacerdote como representante y en unión del pueblo. «Orad, hermanos, para que el Sacrificio mío y vuestro sea aceptable a Dios Padre Omnipotente».

Causas excusantes de la ley.

Al hablar de causas excusantes no se trata de suprimir una obligación, ni de buscar un subterfugio para evitar una ley que resulta incómoda. Se trata de interpretar una ley con todo su contenido y en toda su extensión real.

No queremos tampoco descender a una casuística estéril. Pero es evidente que toda ley eclesiástica, en cuanto tal, es fruto de la vida de la Iglesia, y es norma que se ha de aplicar a esa misma vida, para ayudarnos y orientarnos en nuestro caminar hacia Dios. Esto quiere decir que sus aplicaciones han de ser tan concretas y tan múltiples como la vida.

La misma Instrucción *Quam Plurimum* señala cuatro situaciones en las que el sacerdote puede celebrar la Misa sin ministro. Ya las hemos indicado antes [62].

---

[59] AAS 41 (1949) 511.

[60] CAPPELO, *De Sacramentis*, t. I, n.º 702.

[61] Pío XII, Encíclica *Mediator Dei:* AAS 39 (1947) 554.

[62] Para mayor claridad queremos dar aquí el texto exacto de la Instrucción al hablar de las causas excusantes: «Lex utendi ministro in Missa perpaucas tantummodo patitur exceptiones, quae ab AA. rei liturgicae et moralis peritis uno consilio reducuntur ad sequentes casus: a) si viaticum mi-

Pero la Instrucción no sólo enumera estas cuatro causas excusantes, sino que dice que son las únicas: «La ley de tener ministro en la Misa, dice la Instrucción, sufre muy pocas excepciones, *las cuales se reducen* por los moralistas y liturgistas, totalmente acordes, a los siguientes casos, [...] *Fuera de estos casos,* en los que hay consenso unánime de los autores, esta ley se deroga solamente por un indulto apostólico...» [63]

¿Enumeración taxativa?

¿Es taxativa la enumeración de las causas excusantes hecha por la Instrucción «Quam Plurimum»? ¿Fuera de esos «casos» no puede nunca el sacerdote celebrar la Misa sin ministro?

La respuesta no es unánime entre los autores que han publicado sus obras de Teología Moral después de aparecer la Instrucción [64]. Así, por ejemplo, MERKELBACH repite el texto de ediciones anteriores sin mencionar siquiera la Instrucción, y señala solamente tres causas excusantes [65].

También GENICOT-SALMANS, en la edición preparada por A. GOR-

---

nistrari debeat infirmo et minister desit; b) si urgeat praeceptum audiendi Missam ut populus eidem satisfacere possit; c) tempore pestilenciae, quando haud facile invenitur qui tale ministerium expleat et secus sacerdos debeat per notabile tempus se abstinere a celebrando; d) si minister e loco abscedat tempore celebrationis, etiam citra consacrationem et offertorium: quo casu reverentia sancto Sacrificio debita prosecutionem exigit etiam illo absente.

Extra hos casus, pro quibus habetur unanimis auctorum consensus, huic legi derogatur dumtaxat per apostolicum indultum, praesertim in locis missionum»: AAS 41 (1949) 507.

[63] Es extraño que en la Instrucción se afirme de la tercera causa excusante (tempore pestilenciae, etc.) lo mismo que de las otras tres: el sentir unánime de los autores.

Kelly dice haber examinado «some of the most representative pre-Code authorities and about twenty-five post-Code standar text» (Theological Studies XI (1950) 579). Entre todos estos autores sólo ha encontrado dos referencias a la peste como causa excusante a la ley del ministro de la Misa, y las dos en sentido bastante diverso del expresado por la Congregación de Sacramentos.

Personalmente hemos recorrido numerosos autores, y, exceptuando las dos referencias de KELLY [LACROIX, VI, 2, n.º 386; PISCETTA-GENARO, V. número 486] no hemos encontrado ningún otro sitio en que se hable de la peste como causa excusante de la ley que nos ocupa.

[64] Puede verse un resumen de las opiniones anteriores a la Instrucción en W. W. CURTIS, *Mass without a server:* The American Eclesiastical Review, 115 (1946) 364-375.

[65] *Summa Theologiae Moralis,* 5.ª edic. (1954), III, n.º 389, E.; señala como causas excusantes la necesidad de cumplir el precepto dominical el pueblo, la necesidad de administrar el viático, y si el ministro se retira después de comenzada la Misa.

TEBECKE, repite prácticamente el texto de ediciones anteriores, y reduce todas las causas excusantes a una sola: «en caso de necesidad» [66].

FERRERES-MONDRÍA, FANFANI, JONE, REGATILLO y NOLDIN-HEINZEL citan la Instrucción y admiten las cuatro causas excusantes en ella señalas [67].

JORIO amplía notablemente el número de «casos» en que el sacerdote puede celebrar Misa sin ministro [68].

CAPPELLO había ya hecho notar en «Periodica de re morali canonica liturgica» al comentar la Instrucción que la enumeración de los cuatro «casos» hecha por la misma no podía ser exclusiva, pues además de esos «casos» en la práctica se podrían dar otros muchos [69]. En su tratado *De Sacramentis* confirma de nuevo esta sentencia al decir que excusa de la obligación de tener ayudante para celebrar la Misa una necesidad no sólo extrema, sino aun grave, más aún, *cualquier causa justa* y razonable si es en un caso particular y por excepción [70]. Y al hablar más en concreto de las causas excusantes llega a decir: «Si falta el ministro, el sacerdote, por cualquier causa justa y razonable, aun por la sola devoción, al menos en un caso particular, puede celebrar la Misa sin ministro, mejor que omitirla» [71].

---

[66] *Institutiones Theologiae Morales,* 17.ª edic. (1951), II n.º 153, p. 101.

[67] FERRERES-MONDRÍA, *Compendium Theologiae Moralis* 17.ª edición (1950), II, n.º 474 Mondría cita textualmente la Instrucción, cambiando el texto de Ferreres.

FANFANI, *Manuale Theorico-Practicum Theologiae Moralis,* (1951), T. IV, cap. III, p. 257.

JONE, *Comentarium in Codice Iuris Canonici,* (1954), T. II, p. 67.

REGATILLO-ZALBA, *Theologiae Moralis Summa,* (1954), III, n.º 159. Cambia la sentencia que sostenía en su *Ius Sacramentarium,* 2.ª edic. (1949), n.º 160.

NOLDÍN-HEINZEL, *Suma Theologiae Moralis,* 31 edic. (1955), III, n.º 213, § 5. Repite el texto de ediciones anteriores, y en nota añade la causa excusante por motivo de la peste.

[68] IORIO, *Theologia Moralis,* 4.ª edic. (1954), III, n.º 265, p. 177.

«Missae de praecepto hic merito aequiparanda videtur Missa cum magno populi concursu, communionis generalis ut in prima feria VI mensis; missa nuptialis, exsequialis, etc., et probabiliter missae gregorianae, pro infirmo graviter aegrotante, etc.»

«Difficultas, dice en una nota, in quibusdam locis obtinendi ministrum, et ex alia parte praxis hodie communis quotidie celebradi ad augendum fervorem et ad damna spiritualia praecavenda tum pro fidelibus tunc pro ipso sacerdote, possent forte constituere grave incommodum, si secus esset a celebratione abstinendum.»

[69] Periódica 38 (1949) 420.

[70] *De Sacramentis,* 6.ª edic. (1953), I, n.º 702.

«Excusat necessitas non solum extrema, sed etiam gravis, imo quaelibet causa iusta et rationabilis per modum actus in casu particulari.»

[71] L. c. n.º 703. «Si desit omnino minister sacerdos ex qualibet iusta et rationabili causa, etiam devotionis tantum, potest, saltem in casu particulari, Missam sine ministro celebrare, potius quam eam omittere.»

Dice Cappello que quizás la enumeración de las causas excusantes que hace la Instrucción «Quam Plurimum» sea taxativa, pero que no parece exclusiva. [Véase la nota 71]. No sabemos qué diferencia encontrará en este aparente juego de palabras; pero lo que sí nos parece cierto es lo que afirma a continuación, que pueden realizarse otros «casos» además de los enumerados por la Instrucción en los que el sacerdote puede celebrar la Misa sin ministro.

Por esto creemos que la enumeración no puede ser sino *ejemplar*. Lo contrario sería hacer del «caso concreto» norma de la vida.

La razón de las causas excusantes.

La razón de las causas excusantes de una ley no se puede buscar en los «casos concretos»; sino en los mismos principios jurídicos en que la ley se funda.

El canon 813, como la Instrucción, es una ley eclesiástica positiva, y esta ley debe cesar en su obligatoriedad: a) si entra en colisión de derechos con una ley divina, b) si entra en colisión de derechos con otra ley eclesiástica superior a ella, c) si hay un inconveniente proporcionalmente grave y extrínseco a la ley, d) si su cumplimiento va contra el fin mismo de la ley.

El sacerdote podrá, pues, celebrar Misa sin ayudante siempre que en un *caso concreto* su acto se justifique por uno de estos principios-excusantes.

Los cuatro «casos» de la Instrucción son eso: cuatro *casos concretos*, cada uno de los cuales es un ejemplo de la realización práctica de uno de los principios arriba mencionados.

Como nota KELLY [72], habrá autores que prefieran fundar todos esos casos en el principio del *grave inconveniente*. Sin embargo, hay una verdadera distinción entre este principio, y, por ejemplo, el conflicto con una ley superior.

El inconveniente grave.

El inconveniente grave, proporcionado y extrínseco a la ley que permite la celebración de la Misa sin ministro, se puede referir a los fieles que oyen la Misa, o al sacerdote que la celebra.

Es imposible señalar en concreto cual ha de ser este *inconveniente*,

---

Y más adelante en este mismo número: «Instructio S. C. de Sacramentis diei 1 oct. 1949 rigorosas normas merito tradit pro indulto apostolico postulando Missam sino ministro litandi, Casus in Instructione recensentur, in quibus fas est Sacrum facere sine ministro, sed enumeratio, licet forte taxativa, tamen exclusiva non videtur dicenda, cum revera alii quoque casus haberi queant.»

[72] G. KELLY, *Mass without a Server:* Theological Studies, VI (1950) 580.

ya que la equidad canónica pide que no sea matemáticamente el mismo para todas las circunstancias, y por tanto es fácil al querer determinarlo caer en una casuística tan compleja e infinita como la misma vida.

El ejercicio de la virtud cardinal de la prudencia es elemental para una vida moral armónica y cristiana.

Al celebrar la Misa sin ministro, justificado por un *inconveniente grave* que se seguiría de la no celebración, para él mismo o para los fieles, el sacerdote no procede por una obligación estricta y directa. Si procediera por obligación habría habido colisión de derechos con la ley que le impone esta obligación. Esto ha dado origen a hablar de la celebración de la Misa sin ministro *por devoción.*

La misa sin ministro dicha por devoción.

La mejor devoción es, sin duda, el cumplimiento de la ley como manifestación de la caridad filial. Por eso parece un contrasentido hablar de una «devoción» que exime del cumplimiento de lo mandado. Así lo han entendido la mayoría de los autores [73].

Sin embargo, creemos que la expresión es equívoca.

El sacerdote celebra la Misa *por obligación* cuando lo hace en virtud de una ley positiva que le manda celebrarla, o de una obligación inherente a su oficio [74]. Siempre que no celebra la Misa *por obligación* podemos decir que lo hace *por devoción.* Y esto celebre con ayudante o sin él. Podemos decir, repetimos, que *la Misa se celebra por devoción;* pero *no se celebra sin ayudante por devoción,* sino por el *inconveniente grave* que habría para los fieles o para el sacerdote en dejar de celebrar la Misa en aquellas circunstancias concretas.

No es, pues, la devoción lo que excusa ocasionalmente de la observancia del canon 813, sino el «grave inconveniente».

Este «grave inconveniente» puede consistir exclusivamente en la privación de los bienes espirituales que de la Misa se siguen [75].

En este aspecto, y como muy bien nota CONNERY [76] no es el mismo caso el de un sacerdote que con facilidad y por cualquier inconveniente deja la celebración de la Misa, que el de un sacerdote que la celebra diariamente, aun a costa de sacrificos.

---

[73] Pueden verse algunas opiniones anteriores a la publicación de la Instrucción «Quan Plurimum» en W. W. CURTIS, *Mass without a Server:* The Amer. Eccl. Rev. 115 (1946) 364-375. Y algunas opiniones posteriores a dicha Instrucción en KELLY, l. c., p. 581.

[74] CAPPELLO, *De Sacramentis,* I, n.º 602-675.

[75] Encontramos ya esta idea en un artículo anónimo publicado en «The American Ecclesiastical Review» 78 (1928) 411.

[76] CONNERY, «Notes on Moral Theology»: Theological Studies 16 (1955) 579.

Participación de los fieles en la Misa.

Ya hemos indicado antes que la Misa tiene un carácter social. Es esencialmente un sacrificio eclesial.

En el altar oficia y sacrifica el Sacerdote, pero no como persona privada, ni para expresar a Dios solamente un acto personal de homenaje. El Sacerdote actúa en el altar, y esto esencialmente, como representante de Cristo, cabeza de su Cuerpo Místico: la Iglesia. La Iglesia unida esencial e indisolublemente a su Cabeza: Cristo, ofrece con El y por El el sacrificio del altar [77].

La acción del Sacerdote es acción de la Iglesia. Y esta unidad de acción no es fruto de una delegación de la comunidad cristiana, ni la constituye la unión de todas las voluntades de los miembros de la Iglesia con la voluntad del Sacerdote. Es fruto y depende de la misma naturaleza de la Iglesia fundada por Cristo, y del sacerdocio instituído por el mismo Cristo [78].

Este carácter comunitario y eclesial lo tienen todas las misas, aunque las celebre sólo el sacerdote, sin asistencia de ningún fiel [79].

Pero la Iglesia quiere que aun externamente se conserve este carácter social y comunitario, y que en todas las Misas haya, por lo menos, un miembro suyo, que en representación de toda la comunidad cristiana se una externamente a la celebración de la Misa.

Entre todos los sacramentos es en la Misa donde puede más fácilmente perderse ese carácter social externo, y convertirse en un acto externo individual. En todos los demás sacramentos se da alternancia externa de personas, y esto para la validez del mismo sacramento [80].

Pero no se trata sólo de corregir un abuso externo. La Iglesia quiere que sus miembros participen externamente en la celebración de

---

[77] «Christifideles autem per sacerdotis manus Sacrificium offerre ex eo patet, quod altaris administer personam Christi utpote Capitis gerit, membrorum omnium nomine offerentis; quo quidem fit, ut universa Ecclesia iure dicatur per Christum victimae oblationem deferre». Pío XII, *Mediator Dei:* AAS 39 (1947) 556.

[78] G. DE BROGLIE, *Du rôle de l'Église dans le Sacrifice Eucharistique:* NouvRevTh 70 (1949) 449-460.

[79] «Quotiescumque enim sacerdos id renovet, quod divinus Redemptor in novissima coena peregit, reapse Sacrificium, semper et ubique, itemque necessario ac suapte natura, publico et sociali munere fruitur; quandoquidem is, qui illud immolat, et Christi et christifidelium, cuius divinus Redemptor est Caput, nomine agit, atque illud Deo offert pro Ecclesia Sancta Catholica, ac pro vivis et defunctis. Idque fit proculdubio sive christifideles praesentes adsint —quos Nos frecuentissimos pientissimosque adesse cupimus ac commendamus—, sive non adsint, cum neutiquam requiratur ut, quod sacrorum administer fecerit, populus ratum habeat.» Pío XII, l. c., p. 557.

[80] Sobre el Sacramento de la Extrema Unción, puede verse CAPPELLO, *De Sacramentis,* III, n.º 122.

la Misa, para que se actúen en su dignidad de co-oferentes del sacrificio, para que participen más plenamente en los frutos del mismo [81].

Es cierto que hoy hay circunstancias en las que es difícil al sacerdote cumplir la ley del Ministro de la Misa, pero esta dificultad se vería al menos muy disminuída si se instruyera a *todos* los fieles, según la capacidad de cada uno, en esta voluntad de la Iglesia de que se asocien a la celebración del Santo Sacrificio, y en la forma litúrgica de hacerlo.

A pesar de esas dificultades la Iglesia no ha cesado, a través de los siglos, de urgir la necesidad de un ministro en la celebración de la Misa.

«Aunque de lo que acabamos de exponer, decía Pío XII en la encíclica *Mediator Dei,* claramente aparece que el Sacrificio Eucarístico se ofrece en nombre de Cristo y de la Iglesia, y que no se ve privado de sus frutos, aun sociales, cuando se celebra por un sacerdote sin que haya presente ningún acólito, sin embargo, por la dignidad debida a tan augusto Misterio, queremos y urgimos —lo que, por otra parte, siempre ha mandado la Santa Madre Iglesia— que ningún sacerdote se acerque al altar, si no está presente un ministro, que le sirva y le responda, según la norma del canon 813» [82].

MIGUEL CAMPO, S. J.

Roma, noviembre de 1957.

---

[81] «Expedit igitur, christifideles omnes animadvertant summo sibi officio esse summaeque dignitati Eucharisticum participare Sacrificium.» Pío XII, l. c., p. 552.

[82] l. c., p. 557.

Notas, Textos y Comentarios

Textos y pasajes de la Escritura interesados en la teoría de la Reincorporación

A más de uno extrañará el título. ¿Es posible que en la Escritura haya textos o pasajes interesados en tan atrevida teoría? Y si los hubiera ¿qué interés pueden tener para el teólogo?

Actualmente el interés de la teología por la Metensomatosis es nulo, y con razón. Históricamente, para quien trate de estudiar v. gr. la teología del *Spätjudentum* o la de Orígenes, bastante y aun mucho. En los primeros siglos cristianos, tanto el judaísmo como la filosofía helénica se dejaban sentir fuertemente. Las categorías así emanadas pasaban con facilidad a la exégesis del texto sagrado, y por una reversión muy natural en judíos y cristianos, trataban de legitimarse en la Escritura.

Este último fenómeno venía impuesto por la metodología. En otra ocasión hicimos ver la característica del método filosófico origeniano. Orígenes requería un fundamento escriturario para las doctrinas *de anima*. Aceptaba sin dificultad las que tuvieran el refrendo de la predicación eclesiástica: la substancialidad y vida autónoma del alma, su libertad esencial, su suerte eterna. Para las doctrinas no así legitimadas trata de hallar una justificación escrituraria; pero mientras no halle una clara predicación eclesiástica sobre ellas, se siente libre para filosofar [1].

Entre los temas libres se halla el de la Reincorporación:

> De anima vero utrum ex seminis traduce ducatur, ita ut ratio ipsius vel substantia inserta ipsis corporalibus seminibus habeatur, an vero aliud habeat initium, et hoc ipsum initium si genitum est aut non

[1] Cf. *De princ.*, praef. 5: (Koetschau 11, 11 ss.): véase «Estudios Eclesiásticos» 31 (1957) pp. 75-88.

genitum, vel certe si extrinsecus corpori inditur, necne: non satis manifesta praedicatione distinguitur [2].

La habilidad del teólogo está para Orígenes en esclarecer un punto —en nuestro caso, el de la Metensomatosis— determinándolo a ser posible mediante dos coordenadas, una escrituraria, y otra que hoy llamaríamos *ex ratione theologica* [3].

Tendría sumo interés descubrir los *Testimonia,* o lugares bíblicos, con que el magno Alejandrino trató de iluminar el problema. Aunque no fueran ellos los únicos que influyeran en la impostación de tal teoría, sensible a lo largo de su obra literaria, tuvieron a mi juicio mucho mayor peso que las doctrinas filosóficas griegas, egipcias o índicas. Aun admitiendo posibles influjos egipcios o indianos [4], entre los Alejandrinos, y concretamente en Orígenes, distan mucho de ser directos [5]. El propio Alejandrino delata abiertamente su inspiración en la Escritura, interpretada según Apócrifos y tradiciones judías. Alguna vez habla de la India; fuera sin embargo del tema de la Reincorporación.

Mas no vamos a esclarecer aquí las fuentes origenianas. Ni siquiera las que interesan el punto de la Metensomatosis. Sólo tratamos de reunir algunos textos o pasajes escriturarios que en tiempos de Orígenes anduvieron comprometidos en tan peregrina teoría. No todos ellos figuran así entre las obras del magno Alejandrino. Orígenes delató el valor de muchos de ellos. Bastantes otros anduvieron en manos de los Gnósticos, algunos de ellos decididos partidarios de la Reincorporación.

Tampoco interesa aquí perseguir la trayectoria de la exégesis. Bastaría un estudio en torno a las figuras de Elías y del Bautista, para llenar bien una monografía. Importa señalar escuetamente los textos, indicando algunos elementos para su posible estudio comparativo. A veces señalamos pasajes de cuyo empleo sólo consta por argumentos indirectos. No siempre es fácil determinar el texto que inspira a los partidarios de la Reincorporación. Tal sucede cuando interesan en ella a un personaje bíblico plurivalente, como Adán, Jacob... Se puede en ocasiones adivinar la razón última que dió lugar al fenómeno.

---

[2] *De princ.*, ibid. (K. 13, 7 ss.); cf. *c. Cels.* IV, 30 (K. 300, 9) y su aparato respectivo.

[3] *De princ.*, praef. 10 (K. 16, 9 ss.); cf. R. CADIOU, *Jeunesse d'Origène*, París 1936 p. 267 ss.

[4] Cf. E. BENZ, *Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie* (Akad. dWudL in Mainz, Abhandl. d. Geistes- u. Sozialw. Klasse, Jahrg. 1951. NR. 3). Véanse las reservas de M. P. NILSSON, *Geschichte der Griechische Religion* (1950) I. p. 694 s.

[5] Cf. algunos testimonios reunidos por BENZ, *l. c.*, pp. 184-190.

GENESIS

Gen 2, 7 b: καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν [6].

El texto como tal no figura en ninguna controversia. Pero el alma de Adán a que en él se alude anduvo interesada fuertemente 1) en la ideología (resp. controversia) origeniana. El Alejandrino —decíase— había enseñado que el alma de Adán era la misma del Salvador [7]; 2) en los escritos pseudoclementinos, mediante la teoría del θεῖον πνεῦμα, esencial a la verdadera profecía, que pasa de una figura a otra del AT hasta descansar definitivamente en el Mesías [8]. Sin embargo, es discutible hasta qué punto los escritos ps. clementinos autoricen la teoría de la Reincorporación desarrollada más tarde en la Kabbala judía [9].

Gen 4, 25: *Conoció Adán a Eva, su mujer, y habiendo ella concebido, dió a luz un hijo. Y llamó su nombre Seth diciendo: Porque Dios me suscitó* (ἐξανέστησεν γάρ μοι) *otra simiente en lugar de Abel, a quien mató Caín.*

Invocado por Orígenes contra la Reincorporación que descubrían sus adversarios en Gen 7, 4. Uno de los tratados talmúdicos enseñaba la emigración del alma de Abel a Seth, y de Seth a Moisés [10].

Gen 7, 4 b: ἐξαλείψω δὲ πᾶσαν τὴν ἐξανάστασιν.

La lectura ordinaria de los códices es otra: καὶ ἐξαλείψω πᾶν τὸ ἀνάστημα. Orígenes sigue la variante adoptada por el códice D. Resulta dudoso el sentido adoptado para el texto entre los partidarios de la Reincorporación. Probablemente: «eliminaré toda nueva evocación» (= o reincorporación). Así lo impone la analogía con la expresión crucial (ἐξανέστησεν) de Gen 4, 25 donde ciertamente significaba «evocar» el alma de Abel para introducirla de nuevo en el cuerpo de Seth [11].

Gen 25, 23: *Y el mayor (Esaú) servirá al menor (Jacob).*

Fundamental, según Orígenes, para demostrar la preexistencia de las almas, antes de su incorporación en el mundo. Los méritos respec-

---

[6] Cf. I Cor 15, 45.

[7] Véase la VI. acusación antiorigenista, referida por el autor anónimo de Focio, Bibl. Cod. 117.

[8] Cf. Homil. III, 20 (Rehm 64, 1 ss.); Homil. VIII, 10 (125, 19 ss.)

[9] Véase G. SCHOLEM: art. *Kabbala:* JE IX, 673 s.; *Major trends in Jewish mysticism,* 265 ss.; H. J. SCHOEPS, *Urgemeinde Judenchristentum Gnosis,* 1956 p. 50 ss.

[10] Esto último, según referencia de Feuardent: «nam in Thalmud, Ordine quarto, Tractatu secundo, affirmant (iudaei) animam Abelis migrasse in Seth, et hanc postea in Moysem» apud A. STIEREN, Apparatus ad *Opera s. Irenaei,* Lipsiae 1848 p. 839. *Viderint periti!*

[11] Cf. ORIGEN., *In Ioh* VI, 10 (7): Preuschen 120, 1 ss.

tivos de ambos hermanos en la vida anterior justifican la actitud divina, antes aún de nacidos al mundo [12].

Gen 32, 24:31 [Lucha de Jacob con el Angel].

Siguiendo a un Apócrifo Judío, llamado προσευχὴ Ἰωσήφ Orígenes hace de Israel un ángel de Dios. El nombre de Jacob afectaría al cuerpo revestido por el ángel [13].

EXODO

Exod 21, 29: *Si el animal (el toro) fuere acorneador de antiguo, y habiendo sido el dueño advertido, no lo hubiere guardado, y aquél matare a un hombre o una mujer, la res será lapidada y también su dueño será muerto.*

Algunos —quizás el propio Orígenes— veían aquí una prueba de la encarnación de algunas almas en cuerpos irracionales. De otra suerte —discurrían— no mandaría Dios lapidar a un irracional irresponsable [14].

LEVITICO

Lev 20, 16: *Si una mujer se allegare a cualquier bestia para ayuntarse con ella, matarás a la mujer y a la bestia; serán muertas sin remisión; han merecido su muerte.*

Véase lo dicho a Exod 21, 29. El castigo era indicio de que en la bestia encarnaba un alma racional y responsable [15].

NUMEROS

Núm. 11, 17: *Bajaré y hablaré contigo* (= con Moisés) *allí y tomaré del espíritu que hay en ti y lo infundiré en ellos* (= en los ancianos del pueblo), *para que lleven contigo la carga del pueblo, y no la lleves tú solo.*

Tertuliano alude a este pasaje, lo mismo que Orígenes a Ex 3, 6 [16],

---

[12] Cf. ORIGEN., *In Ioh* II, 31 (25): Pr. 89, 5 ss.; *de princ.* I, 7, 4: Koetschau 90, 7 ss.

[13] Cf. ORIGEN., *In Ioh* II, 31 (25): Pr. 88, 18 ss. Hay otras citaciones origenianas del mismo Apócrifo en su Comento al Genesis, entre los extractos de la Philocalia (ed. Robinson 203, 32 ss. 208, 1 ss.): véase la advertencia de HARNACK, *Origenes, Hexateuch...*: TU 42/3 p. 18. Pero ninguna de ellas interesa derechamente a nuestro tema.

[14] Cf. *De princ.* I, 8, 4: K. 105, 8.

[15] Cf. *De princ.* I, 8, 4: K. 105, 6-8.

[16] Cf. *In Ioh* VI, 11 (7): Pr. 120, 22 ss.

para probar —por analogía con el espíritu de Moisés— que no precisa acudir a la Reincorporación para justificar la identidad *Elías = Juan Bautista* formulada en el Evangelio. Personalmente Elías y Juan son distintos; sólo su espíritu es el mismo [17].

Núm 14, 18 b: *Castigando el pecado de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación.*

Este pasaje y otro parecido del Deuteronomio (Deut 5, 9) inspiraron a los basilidianos. Las Incorporaciones de los impíos llegaban, según ellos, hasta tres o cuatro [18].

Núm 22, 28-30. [La historia de la burra de Balaam].

Para los partidarios de la Metensomatosis las palabras del privilegiado animal constituían un testimonio inequívoco de la Ensomatosis del alma racional en cuerpos de bestia [19].

Núm 25, 6 ss. [La hazaña de Fineés].

Orígenes recuerda la tradición judía sobre la identidad Fineés = Elías, fundada sin duda en su idéntico celo. El alma de Fineés pasó al cuerpo de Elías [20].

DEUTERONOMIO

Deut 5, 9; *Porque yo soy Yahveh tu dios, dios celoso, que castigo los pecados de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación a quienes me odian.*

Un pasaje de Clemente Alejandrino [21] resume la cláusula, leyendo —con alusión probable a Núm 14, 18— θεὸς ἀποδιδοὺς ἐπὶ τρίτην καὶ τετάρτην γενεὰν τοῖς ἀπειθοῦσι. Los basilidianos abusaron, con esta ocasión, de las Incorporaciones.

REYES

II Reg 16, 9: *Y dijo Abisaí, hijo de Sarvía, al rey: ¿por qué maldice el perro este muerto* (= Semeí) *a mi Señor el rey?*

Aunque parezca ridículo, este y análogos pasajes [22] hicieron pensar a algunos heterodoxos (Basilidianos?) en que las almas pasaban de cuerpos humanos a cuerpos irracionales, v. gr., de perros [23].

---

17 TERT., *De anima* 35, 6 in fine.
18 Cf. Excerpta ex Theodoto 28.
19 Cf. ORIGEN., *De princ.* I, 8, 4: K. 105, 9-10. Véase lo dicho a Exod 21, 29.
20 Cf. ORIGEN., *In Ioh* VI, 14 (7): Pr. 123, 18 ss.
21 Exc. ex Theodoto 28.
22 Cf. más tarde Mt 15, 26 s.
23 Cf. ORIGEN., *In. Mt* XI, 17: Klostermann 64, 18 ss.

IV Reg 1, 8: *Contestáronle: Era un hombre peludo* (= velludo) *con un cinto de cuero a sus lomos. Exclamó Ocozías: ¡Ese es Elías, el Tesbita!*

Para la doctrina de la Reincorporación es capital la figura de Elías, por su doble relación con Fineés y con el Bautista. ¿Son todos tres encarnaciones de la misma alma? ¿Por lo menos Elías y Juan? [24].

JOB

Job 2, 9 d: *Y yo errabunda* (πλανῆτις) *y pasando de unos lugares a otros, y de una casa a otra.*

Junto con Mt 11, 14 s. los Docetas de S. Hipólito ponían el texto de Job en labios de las almas que por obra del Demiurgo ígneo [25] se ven obligadas a permanecer en este mundo, pasando de un cuerpo a otro [26].

Job 14, 4 (LXX): *Pues ¿quién será limpio de mácula? Ninguno, aunque su vida en la tierra* (fuera) *de un día.*

Basílides prueba con este pasaje el pecado universal de los hombres, antes aún de su venida al mundo. En la hipótesis de la Incorporación [27].

Job 42, 17 (LXX): γέγραπται δὲ αὐτὸν πάλιν ἀναστήσεσθαι, μεθ' ὧν ὁ κύριος ἀνίστησιν.

Aunque no le he visto utilizado en favor de la Reincorporación, posiblemente lo fué. Los judíos le aplicaron a la reaparición de Elías y Enoc [28].

SALMOS

Ps 21, 17 a: *Pues me han cercado numerosos canes* [29].

Ps 48, 13 b: *Y se asemejó* (el hombre) *a las bestias irracionales.*

Textos muy discutido entre los Padres. Usado por Valentín en favor del σῶμα ψυχικόν [30], y relacionado por Filastrio y S. Agustín con la Metensomatosis [31].

---

[24] Cf. ORIGEN., *In Ioh* VI, 14 (7): Pr. 123, 13 ss.; VI, 11 (7): Pr. 120, 11 ss. Véanse los pasajes citados por E. BENZ, *Indische Einflüsse* 186 ss.

[25] Cf. si lubet IREN. I, 30, 14 ante finem.

[26] s. HIPPOL. *Ref.* VIII, 10, 2: (Wendland 229, 17 ss.). Cf. A. DIETERICH, *Mithrasliturgie* pp. 8, 5.

[27] Cf. CLEM. ALEX., *Strom.* IV, 83, 1: (Stählin II, 284, 27 ss.).

[28] Cf. W. BOUSSET, *Religion des Judentums*, ed. 3. p. 233. Véase lo dicho a propósito de Gen 4, 25 y Gen 7, 4 b.

[29] Cf. ibid. 21, 13: Me han cercado novillos numerosos, los toros de Basán me han rodeado, —Para estos y análogos textos, véase lo dicho en II Reg 16, 9.

[30] Cf. CLEM. ALEX., *Strom* III, 102, 3.

[31] Cf. TERT., *De anima* 32, 8 ed. Waszink p. 391.

Ps 73, 19 a: *No entregues a las bestias el alma que te confiesa.*

Igual que Ps 48, 13 daba pie a los maniqueos para su doctrina extrema de la metensomatosis (SAN AGUSTÍN, *de Genesi ad litter.* VII, 9, 13-11, 17).

Ps 114,7 a: *Vuelve, alma mía, a tu reposo.*

Ps 118, 67 a: *Antes que fuera humillado, me descarrié.*

San Epifanio cita ambos lugares como testimonios de Orígenes en pro de la preexistencia de las almas (*Panarion Haer.* 64 c. 4).

Ps 146, 9 b: (El que otorga sustento) *a las crías de los cuervos, que le invocan.*

Algunos impíos (= los maniqueos) abusaban del texto para enseñar la presencia de almas humanas entre los cuervos y otros animales (SAN AGUSTÍN, *Enarr. in* Ps 146 § 18).).

PROVERBIOS

Prov 9, 1: *La Sabiduría edificó para sí una casa y la apoyó sobre siete columnas.*

Según varios pasajes de los escritos pseudoclementinos, las siete columnas (ἑπτὰ στῦλοι) son siete magnos personajes del AT cuyas formas adoptó el Verdadero Profeta, antes de descansar definitivamente en el Salvador Jesús. ¿Pasaba mediante la Reincorporación de unos a otros? [32].

ECLESIASTES

Eccle 13, 22 b: *¿Quién le llevará a ver lo que tras él ha de suceder?* [33]. La Metensomatosis hubo de ampararse en esta duda sobre la diferencia entre el hombre y la bestia.

Eccle 1, 9-10: *Lo que fué eso será, y lo que se hizo, eso se hará, pues nada hay nuevo bajo el sol. ¿Hay una cosa de que pueda decirse: Mira, esto es nuevo?*

Socorrido por la Haggada judía, para su concepción de la iteración de los ciclos genéticos (κύκλοι τῆς γενέσεος) [34]; y que tuvo sus derivaciones en la doctrina origeniana [35]. No es pasaje —que yo sepa— derechamente interesado en la Metensomatosis; pero a no dudarlo sirvió también para justificarla.

---

[32] Cf. Homil. XVII, 4 = Rec. II, 47. Otros lugares apud H. J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, 1949 p. 105. Véase arriba lo dicho sobre Gen 2, 7 b.

[33] Véase lo dicho en II Reg 16, 9.

[34] Cf. si lubet H. J. SCHOEPS, *Theologie... des Judenchristentums* 91. 103.

[35] Cf. *De princ.* III, 5, 3: Koetschau 273, 1 ss. Véanse allí mismo otros pasajes similares de la Escritura. Cf. si lubet *De princ.* I, 4, 5: K. 68, 3 ss.

MALAQUIAS

Mal 4, 5-6: *He aquí que yo os enviaré al profeta Elías antes de que llegue el día grande y terrible de Yahveh, para que vuelva el corazón de los padres a los hijos y el corazón de los hijos a sus padres* [36].

S. MATEO

Mt 7, 7: *Pedid y se os dará; buscad y hallaréis; llamad y os abrirán.*

La segunda de estas cláusulas, en forma levemente modificada («Suchet, auf dass ihr findet»), sirve en la Pistis Sophia [37] para justificar la Metensomatosis. Los gnósticos han de ir efectivamente buscando todos los misterios del reino de la Luz, mediante su paso por la materia de este mundo.

Mt 9, 12: *No son los sanos sino los enfermos quienes necesitan de médico.*

En el mismo contexto anterior [38] el autor anónimo contrasta la salud de los Eones, habitantes natos del reino de la Luz, con el género humano (= Iglesia gnóstica inseminada en el mundo), enfermo por su condición anormal de vida en región impropia de su índole luminosa. Una condición esencial para la salud del género humano está en la reincorporación de los gnósticos.

Mt 5, 13: *Vosotros sois la sal de la tierra...* [39].

Mt 5, 25-26: *Componte luego con tu contrario, mientras estás con él todavía en el camino, no sea que te ponga en manos del juez, y el juez te entregue en las del alguacil y te metan en la cárcel. En verdad te digo, no saldrás de allí hasta pagar el último cuadrante.*

Según S. Ireneo, Carpócrates relacionaba este pasaje con la Metensomatosis. La cárcel simboliza —conforme a la doctrina platónica— los cuerpos a que son devueltos los gnósticos, hasta tanto no agoten todas las experiencias de esta vida [40]. Una citación implícita de Mt 5, 26 aparece, dentro de un contexto análogo, en *Pistis Sophia* [41]. Lo mismo ocurre en alguna otra ocasión [42]. Hay en cambio explícita re-

---

[36] Véase lo dicho sobre IV Reg 2, 15.
[37] c. 100 ed. C. Schmidt 160, 21 ss.
[38] *Pistis Sophia* c. 100: Schm. 160, 37 s.
[39] Véase más adelante, a propósito de Lc 14, 34-35.
[40] IREN. I, 25, 4. De la noticia de s. Ireneo depende TERTULIANO, *De anima* 35.
[41] C. 111 ed. Schmidt 185, 13 ss. El editor alemán silencia el fenómeno.
[42] V. gr. c. 113 in fine: Schm. 191, 31 ss. Posiblemente hay otros pasajes análogos, no recogidos en nota.

ferencia al texto en la misma *Pistis Sophia* [43] con la particularidad de que adopta con Lc 12, 59 el término λεπτόν en lugar del κοδράντην de S. Mateo. Probablemente Basílides conocía la misma exégesis de Carpócrates, a juzgar por un pasaje de Clemente Al. [44].

Mt 7, 6: *No echéis las margaritas a los puercos, ni deis lo santo a los perros.*

No consta con certeza que Basílides utilizara el texto para sus Ensomatoseis. Probablemente lo empleaba como otros análogos, no obstante un testimonio expreso de S. Epifanio, algo discordante [45].

Mt 8, 28 ss. [La escena de los puercos de Gerasa] [46].

Mt 11, 14: *Y si queréis entenderlo, él mismo es aquel Elías que debía venir.*

Capital en la controversia sobre las relaciones entre Elías y el Bautista [47]. También lo citan en favor de la Reincorporación los Docetas de S. Hipólito [48] y el autor de *Pistis Sophia* [49].

Mt 13, 55 s.: *¿No es éste el hijo del carpintero? ¿No se llama su madre María, y sus hermanos Jacobo y José y Simón y Judas? Y sus hermanas ¿no están todas con nosotros?* [50].

Mt 14, 1-2: *Por aquel tiempo, Herodes el tetrarca oyó lo que la fama publicaba de Jesús; y dijo a sus cortesanos: Este es Juan el Bautista, que ha resucitado de entre los muertos, y por eso resplandece tanto en él la virtud de hacer milagros.*

Herodes viene alegado como partidario de la Metensomatosis [51], y con él cuantos imaginaban haber resucitado el Bautista, bajo la forma del Salvador [52].

Mt 15, 27: *Mas ella (la cananea) dijo: Es verdad, Señor; pero los perritos (τὰ κυνάρια) comen de las migajas que caen de la mesa de sus amos.*

Algunos trataron de ampararse aquí para defender la índole de algunas almas, tomando la expresión τὰ κυνάρια en sentido muy realista [53].

Mt 16, 13 b-14: *¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del*

---

43 C. 113 Schm. 191, 12 ss.
44 *Strom.* IV, 86, 1: cf. JONAS, *Gnosis* I, p. 237.
45 *Panarion, Haer.* 24, 5, 2. Véase lo que diremos a Lc 8, 31 s.
46 Véase más adelante, in Lc 8, 31.
47 Cf. S. PÁNFILO, *Apología* c. 10 ed. Klostermann ORÍGENES XII, 1 p. 6.
48 *Ref.* VIII, 10, 2: Wendl. 229, 18 ss.
49 C. 7 Schm. 8, 24 s.
50 Véase a continuación sobre Mt 14 1 s.
51 Cf. ORÍGEN., *In Mt.* X, 20: Klost. 27, 5 ss. 25 ss. Véase también S. JERÓNIMO, *In Mt.*: ed. Vallarsi 100 C.
52 Cf. si lubet ORIGEN., *In Ioh* VI 11 (5): Pr. 120, 28 ss.
53 Cf. ORIGEN. *In Mat* XI 17; Klost. 64, 18 ss.; s. PÁNFILO, *Apología* c. 10: Klost. ORÍGENES XII 1 p. 7, 1 ss. Véase lo dicho in II Reg 16, 9.

Hombre? Respondieron ellos: Unos dicen que Juan Bautista, otros que Elías, otros en fin que Jeremías o alguno de los profetas.

Los discípulos en su contestación reflejan opiniones basadas en la Reincorporación. Análogas a la creencia de Herodes recogida poco antes (Mt 14, 1 s.) [54].

Mt 17, 10-13: [Elías y el Bautista].

Pasaje trascendental, que inspiraba a los partidarios de la Reincorporación, para demostrar que Elías había de nuevo aparecido en la persona del Bautista, reencarnando en él [55]. Orígenes denuncia probablemente la exégesis de los simonianos y carpocratianos [56]. El mismo error se descubre en la *Pistis Sophia* [57].

Mt 18, 12-14: [La oveja perdida] [58].

Mt 22, 13 b: *Atado de pies y manos, arrojadle fuera a las tinieblas, donde no habrá sino llanto y crujir de dientes.*

Las «tinieblas exteriores» como símbolo de la vida sensible, en destierro de la patria o región de luz, han dado ocasión a múltiples citaciones implícitas en *Pistis Sophia.* Todas ellas con relación a la Reincorporación. La vida presente sería el castigo de anteriores infidelidades. Las encarnaciones durarían hasta la perfecta purificación del hombre interior [59].

S. MARCOS

Mc 2, 17 [60].
Mc 6, 16 [61].
Mc 7, 28 [62].
Mc 9, 50 [63].

S. LUCAS

Lc 1, 17: *Y él precederá delante de El en espíritu y virtud de Elías, para convertir los corazones de los padres a los hijos.*

---

[54] Véase asimismo en Gen 7, 4.
[55] ORIGEN., *In Mt* XIII 1: Klost. 172, 27 ss.; S. PÁNFILO, *Apolog.* c. 10: GCS ORÍGENES XII 1 p. 8 s.
[56] Cf. *De anima* 35, 5 s. Véase arriba in Num. 11, 17.
[57] C. 7 Schmidt 8, 15.18.
[58] Véase más adelante en Lc 15, 3-7.
[59] Cf. *Pistis Sophia* c. 119 (199, 3 ss.); c. 120 (199, 17 ss. 27 ss.); c. 128 (210, 29.36; 211, 11 s.); c. 130 (215, 8 ss. 37 ss.) et passim.
[60] Véase Mt 9, 12.
[61] Véase Mt 4, 1 s.
[62] Véase II Reg 16, 9.
[63] Véase Lc 14, 34-35.

Texto básico, en contra de la Metensomatosis, para demostrar que no pasa el alma de Elías al Bautista, sino sólo el espíritu o virtud de Elías [64].

Lc 1, 35: *El Espíritu Santo descenderá sobre ti, y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra...* [65].

Lc 5, 31 [66].

Lc 8, 31-33: [Escena de los puercos anegados de Gerasa].

Según alusión implícita de Orígenes [67], la Reincorporación hacía valer el deseo de los demonios (almas), que preferían adentrarse en brutos animales (¿en los cerdos de Gerasa?) antes de caer en el infierno.

Lc 9, 19 [68].

Lc 11, 9 [69].

Lc 14, 34-35: *La sal es buena, pero si la sal se desvirtúa ¿con qué sazonarla? Nada vale, ni para la tierra ni para estiércol; así es que la arrojan fuera.*

Comenta la *Pistis Sophia* [70]: «Esto es, bienaventuradas las almas que son concebidas por los misterios del Inefable, las cuales empero si alguna vez dan un mal paso no valen para volver, a partir de aquella hora, al cuerpo (que dejaron) ni a algún otro, sino que son arrojadas a las tinieblas exteriores y son corrompidas en aquel lugar». Hay aquí manifiesta alusión a la Reincorporación. El anónimo prefiere a ella el ser arrojado a las Tinieblas exteriores, o lo que es lo mismo el desaparecer en ellas para siempre. La Reincorporación en efecto perpetúa en el cuerpo una condición (dolorosa), que desaparece en cambio al ser arrojada el alma a las Tinieblas exteriores.

Lc 12, 58 s. [71].

Lc 15, 3-7: [Parábola de la oveja perdida].

---

[64] Cf. ORIGEN., *In Ioh* VI 11 (7): Pr. 120, 5 ss.; TERT., *De anima* 35, 5, s. Véase lo dicho en Num. 11, 17.

[65] Véase lo dicho en IV Reg. 2, 15.

[66] Véase Mt 9, 12.

[67] *De princ.* I, 8, 4: K. 105, 2-5; S. JERÓNIMO, *Ep. ad. Avit.* 4: ML 22, 1063 «ad extremum sermone latissimo disputavit angelum sive animam aut certe daemonem (quos unius asserit esse naturae sed diversarum voluntatum) pro magnitudine neglegentiae et stultitiae iumentum posse fieri, et pro dolore poenarum et ignis ardore (aquí veo yo la alusión a Lc 8, 31) magis eligere ut brutum animal sit et in aquis habitet ac fructibus et corpus adsumere huius vel illius pecoris, ut nobis non solum quadrupedum, sed et piscium corpora sint timenda».

[68] Véase Mt 16, 13 s. y mejor lo dicho en Gen 7, 4.

[69] Véase Mt 7, 7.

[70] C. 120 ed. Schmidt 199, 24 ss.

[71] Véase Mt 5, 25 s.

Empleada por Simón Mago para explicar la Metensomatosis de Helena [72].

Lc 16, 9: *Granjeaos amigos con las riquezas* (ἐκ τοῦ μαμωνᾶ) *de iniquidad, para que al morir seáis recibidos en las moradas eternas.*

Comenta la *Pistis Sophia* [73]: «¿Quién es el *Mammon* de la iniquidad, sino el dragón de las tinieblas exteriores? Esta es (la significación de) la palabra: Quien entienda el misterio de uno de los nombres del dragón de las tinieblas exteriores, al volver a las tinieblas exteriores o al consumar los ciclos de las mudanzas [74], si dice el nombre del dragón será salvo y saldrá de las tinieblas y le recibirán en el tesoro de luz (= en el cielo). Tal es la palabra, Señor mío». Al anónimo supone tres paraderos: en las tinieblas exteriores, en el cielo o tesoro de luz, y la Reincorporación mediante los círculos de las mudanzas (οἱ κύκλοι τῶν μεταβολῶν). Hay pues un estado intermedio entre las tinieblas exteriores y las moradas eternas: el de la Metensomatosis.

Lc 16, 19-31: [Parábola del rico Epulón].

S. Ireneo emplea esta parábola para refutar entre otras doctrinas la Metensomatosis, con el presunto olvido de anteriores vivencias mediante la nueva inserción del alma en el cuerpo [75].

S. JUAN

Jo 1, 21: *Y le preguntaron* (a Juan): *¿Pues qué? ¿Eres tú Elías? Y dice: No lo soy.*

Muy socorrido en pro y en contra de la Reincorporación [76].

* * *

Como el catálogo anterior no pretende ser completo, y es muy creíble anden por ahí perdidos muchos otros pasajes interesados en la Metensomatosis, no es fácil deducir conclusiones definitivas. Muchas de las gnosis heterodoxas parecen haber hecho valer la Escritura para confirmar tan extraña doctrina. Así los Basilidianos, los Simonianos, los Docetas de S. Hipólito, la *Pistis Sophia,* los Carpocratianos. No

---

[72] Cf. IREN., *Adv. haer.* I, 23, 1; HIPPOL., *Ref.* VI, 19, 2 (Wendl. 145, 10 ss.); TERT., *De anima* 34; EPIPH., *Panar. haer* 21, 3.

[73] C. 130 ed. Schmidt 216, 29 ss.

[74] Alude a las Incorporaciones implícitas en los *círculos genéticos.*

[75] *Adv. haer.* II, 34, 1.

[76] Cf. si lubet *Pistis Sophia* c. 7 ed. Schmidt 8, 14 s. Véase asimismo Mal 4, 5 s.

consta —aunque parece muy probable— de los Ofitas de S. Ireneo (I, 30, 14) ni de los Valentinianos.

A juzgar por la facilidad con que la *Pistis Sophia* recurre a la Reincorporación en pasajes que ninguna relación presentan a primera vista con ella, es muy creíble que la descubrieran en otros textos similares a los recogidos. Además —por contraste con el doble estadio extremo (las tinieblas exteriores y el cielo o reino de la luz)— la misma *Pistis Sophia* nos invita a descubrir en la Incorporación un estadio temporal, relacionado con los ciclos genéticos del helenismo. Se hallan sometidos a ella los que no han llegado a un estadio definitivo.

Varios son los motivos que determinan la inserción del individuo en la corriente o flujo de Metensomatosis: la necesidad de agotar las vivencias de la materia, antes de liberarse totalmente de ella (Carpocratianos, *Pistis Sophia?*), el imperativo de una purificación absoluta de faltas anteriores (Basilidianos, *Pistis Sophia,* Valentinianos?), o de una inquisición meritoria de los misterios todos del reino celeste mediante el paso por la materia *(Pistis Sophia),* o la concesión gratuita, hecha a ciertas almas condenadas al abismo, de vivir entretanto en cuerpos bestiales (ante finem mundi?) (así al parecer algunos elementos conocidos de Orígenes, quizá Basilidianos); y en un orden superior de cosas la aparición con intermitencias, señaladas por la Providencia, de un personaje (Adán, Fineés, Elías...) soteriológicamente significado (Gnosis judía, Orígenes).

Esta diversa aplicación de la Metensomatosis en función de su motivo interfiere en cada caso con particulares problemas. Desde el punto de vista escatológico, tendría interés determinar el agente inmediato de tal Reincorporación. En algunos casos aparece claro. Entre los Ofitas de S. Ireneo [77] y los Docetas de S. Hipólito [78] es el Demiurgo, quien determina la incorporación iterada según van llegando las almas de los que mueren, a sus manos. Si fuera lícito extender tal ideología a otras gnosis [79] diríase que la Metensomatosis es un régimen habitual y único, por el que el Demiurgo va alimentando al mundo de almas, con ciclos indefinidos, reteniéndolas bajo su égida. Régimen emparentado con el hado, y por lo mismo en pugna con la salvación verdadera. El Salvador, según eso, vino a romper la cadena de Incorporaciones sucesivas, liberando a las almas predestinadas de manos del Demiurgo y de sus ángeles [80].

Probablemente —la *Pistis Sophia* resulta en este punto particularmente instructiva— el régimen de Incorporaciones (entre los Ofitas

---

[77] *Adv. haer.* I, 30, 14.

[78] *Ref.* VIII, 10, 1 W. 229, 15.

[79] V. gr. a los Valentinianos. Para el parentesco Ofitas-Valentinianos cf. IREN., I, 30, 15.

[80] Cf. HIPPOL., *Ref.* VIII, 10, 2. 229, 20 ss.

de S. Ireneo, y entre los Valentinianos) pudo muy bien perpetuarse entre no «espirituales», esto es entre «psíquicos» no debidamente purificados de vicios en vida [81]. El Salvador no tenía por qué liberarlos del régimen psíquico en que habían vivido hasta su venida al mundo. Entre «espirituales» no tenía razón de ser. Gran parte de las fórmulas de profesión celeste, legadas por Valentinianos [82], Ofitas [83], y Gnósticos del *Evangelium sec. Mariam* [84] no persiguen directamente otro fin, que el de escapar a las potestades adversas (Demiurgo y sus ángeles), para evitar sin duda entre otros males la incorporación.

Ignoramos si todos los gnósticos admitían la Ensomatosis en cuerpos bestiales [85]. Otorgada la identidad esencial entre el alma de los hombres «materiales» (οἱ ὑλικοί) y la de los brutos, tal fenómeno difícilmente podría extrañar [86]; como tampoco la atrevida exégesis de muchos pasajes escriturarios en los que traducían una expresión metafórica con realismo, al parecer, impropio de su tendencia a la alegoría. En tales casos la doctrina de la Reincorporación les forzaba a invertir sus habituales esquemas exegéticos, dando un sentido realista a expresiones claramente metafóricas [87].

Los partidarios de tal exégesis interesaron toda la Escritura, Antiguo y Nuevo Testamento (Evangelios). No consta si hicieron florilegios con los pasajes v. gr. que aluden metafóricamente a animales. *A priori* es muy creíble su existencia. La facilidad en descubrir doquiera la Metensomatosis resulta sintomática.

Sería curioso determinar si en la doctrina gnóstica y origeniana, la Reincorporación apareció primero por vías filosófico-paganas, o más bien por vías públicas. Un pasaje de Isidoro, hijo y discípulo de Basílides, perdido en la producción literaria de Clemente Alejandrino, señala la creencia —ya entre paganos (Sócrates, Aristóteles)— del demonio páredro. Los demonios que asisten al hombre, según Aristóteles, continúan con el hombre el tiempo mismo de su emigración al cuerpo

---

[81] Así lo persuade el paralelismo con la ideología maniquea. Según el Fihrist los *Electi* —equivalente de los «espirituales» valentinianos— andaban inmediatamente camino del Paraíso; los pecadores o no-maniqueos (=«hýlicos» valentinianos) emprendían el camino al infierno; sólo los *Auditores* se hallaban sometidos a la Reincorporación y se encaminaban al mundo hasta que tras larga peregrinación se hicieran partícipes de la suerte de los *Electi*. Cf. H. H. SCHAEDER (R. Reitzenstein), *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griecheland*, Leipzig-Berlin 1926, p. 272.

[82] Cf. mis *Estudios Valentinianos* V, p. 138 ss.

[83] Cf. ORIGEN., *C. Celsum* VI, 31.

[84] Ed. Till: TU 60 (1955) p. 28 ss., sobre todo p. 71 (= 15) ss.

[85] Es muy creíble, a semejanza —también aquí— de los maniqueos; cf. SCHAEDER, *o. c.* p. 272.

[86] Así v. gr. a los Valentinianos y Basilidianos.

[87] Cf. lo dicho a II Reg 16, 9; Mt 15, 27...

(παρὰ τὸν χρόνον τῆς ἐνσωματώσεως). Isidoro que denuncia semejante doctrina en el Estagirita se halla persuadido de que el filósofo la adquirió entre los profetas (προφητικὸν τοῦτο μάθημα λαβών); pero —agrega— «no declaró (Aristóteles) de dónde tomó (en concreto) tal doctrina» [88].

Como hijo y discípulo de Basílides, Isidoro reflejaba la mentalidad de su padre. En lugar de señalar un origen pagano a la doctrina demonológica (resp. sobre la Ensomatosis) de Sócrates o de Aristóteles, el gnóstico cree deber suyo anotar la dependencia bíblica de tal doctrina, entre los propios paganos. Y Clemente Alejandrino al incorporar sin acotación alguna el fragmento textual de Isidoro, viene a corroborar su tesis predilecta —la inspiración bíblica de la filosofía griega, en lo que tiene de verdad—, aceptando sin más, que efectivamente Aristóteles hubo de inspirarse en la Escritura para su doble creencia demonopsicológica.

El fenómeno es bien sintomático. E indica cómo el factor predominante entre gnósticos, aun heterodoxos, para adoptar en su sistema la Reincorporación, fué la Escritura, pues por su medio llegó según ellos tal doctrina aun a los paganos. Imposible mejor confirmación de la ideología origeniana, y de su actitud ante la doctrina de la Reincorporación. Será o no ésta aceptable, según pueda justificarse por la Escritura, única fuente segura de inspiración.

A. Orbe, S. I.

---

88 Apud Clem. Alex., *Strom.* VI, 53, 2-3 (Stähl. 458, 19 ss.).

El signo «gabex» de Ammonio

Numerosos autores se han ocupado del Ammonio de las *catenae*, donde aparece el trozo relativo al *gabex*. El resultado de sus trabajos no ha podido ser uniforme por fundarse en diversos elementos y por adoptar procedimientos distintos de investigación. Fabricius, sin más elementos de juicio que la homonimia y la gratuita atribución de un error de nombres a Eusebio en *HE* VI 19, identificó a este Ammonio con un presbítero, Ecónomo de Alejandría en tiempo de León I hacia el 458 (*Bibl. gr.* [1717] IV p. I. c. 26, 10). Migne (MG 85, 1361) siguió a Fabricius, añadiéndole a guisa de complemento unas notas eruditas, pero aceptando, como el resto de los investigadores, la crítica del pasaje antiporfiriano de Eusebio. La ed. de Migne es de 1850.

M. Faulhaber dedicó un estudio sistemático y serio a las *catenae* ammonianas (*Die Propheten-Catenen nach römisch. Hss.:* Biblische Studien IV 2-3 [1899], especialmente pp. 184-188), situándole en el siglo III, después de rebatir a Fabricius y a Bardenhewer (1.ª ed.). Por su influjo indirecto en la cuestión ammoniana debe citarse el estudio introductorio de Preuschen en su edición del Comentario de Orígenes a San Juan (1903), donde demuestra la superioridad de la edición de Cordier sobre la de Crammer en las *catenae* de San Juan, y de paso el relieve de Ammonio como catenista.

El estudio más extenso sobre Ammonio se debe a Zahn (*Ammonios der Exeget:* Zeitschr. f. Kirchengesch. [1920] 1 ss. 311 ss.). Zahn da poca probabilidad a la tesis de Faulhaber, pero mucha menor a la hipótesis que atribuye las *catenae* a Ammonio, el Ecónomo de León I, y rechaza esta opinión como «völlig haltlose Vermutung gelehrter Patristiker» (p. 16). Su mérito principal es el estudio interno de las *catenae* de Ammonio y las notas recogidas sobre el Ammonio Parotes.

Bardenhewer (*Geschichte der christl. Literatur* [1924] IV 85) insiste en la *posible* paternidad de Ammonio el Ecónomo del 458, rebatiendo la hipótesis de Faulhaber y de Zahn, basándose en que en las catenas ammonianas se utilizan, sin mencionar, el Concilio Calcedonense del 451 y el Sínodo Efesino del 449; además cree que el Ammonio mencionado por Anastasio Sinaíta pertenece al s. VI-VII.

R. Devreesse profundizó el ensayo de clasificación de catenas iniciado por Preuschen a base de las listas de Karo-Lietzmann. Respecto de Ammonio llegó a la conclusión de que muchas de sus *catenae* son extractos del Crisóstomo (*Note sur les chaînes grecques de Saint Jean:* Revue Biblique 36 [1927] 192-215; cf. p. 214). Al mismo R. Devreesse debemos un trabajo más amplio: *Chaînes éxég. grecques* (Suppl. au *Dict. de la Bible* I [1928]), donde se ocupa de Ammonio (col. 1137. 1174. 1203. 1228). En las *catenae* de S. Mateo (1174) examina el siguiente trozo inicial del Ms. Paris. 183 transcrito por R. Simon y atribuído a Eutimo: «Interpretación del evangelio de Mateo recogido diligentemente de la exégesis de nuestro santo Padre Juan Crisóstomo, que recogió algunas cosas, y de otros diversos padres y del ταύτην ἐρανισαμένου». Devreesse lee Ammonio (= ἀμ). Otros Mss. lo atribuyen a Teofilacto Búlgaro, que en ciertos pasajes escribe al margen παρὰ Ἀμμωνίου. Suponiendo que se trata en estos trozos de interpolaciones de Ammonio a una exégesis del Crisóstomo, se inclina Devreesse a la identificación de Ammonio con el Ecónomo de León I. La misma solución sugiere en las *catenae* de S. Juan (col. 1203), aunque sin tener en cuenta la hipótesis contraria de que fuese Crisóstomo quien hubiera tomado de Ammonio. De los pasajes de Anastasio Sinaíta sobre Ammonio, cree Devreesse que son alusivos a un exegeta del s. VI-VII.

Posteriormente ha publicado J. Reuss: *Der Exeget Ammonius und die Fragmente seines Matthäus und Johannes-Kommentar* (Biblica 22 [1941] 13-20), donde considera muy oscuro el tema, pero se declara contra Faulhaber (p. 18) y contra Zahn, por fiarse éste de la edición de Crammer, donde se atribuyen a Ammonio trozos del Crisóstomo, y también se inclina hacia la identificación de Ammonio con el Ecónomo del s. V. En cambio, no acepta la posibilidad de que el Ammonio Anastasio Sinaíta sea del s. VI-VII. Por su parte estima Reuss ser necesaria para estos estudios una edición de los comentarios de Ammonio a S. Juan, reconstruíbles tal vez íntegramente a base de estos Mss.: Cod. gr. Vallic. E. 40; Paris. 209; Berol. Philipp. 1420. Cod. gr. Coisl. 195; Coisl. 23; Paris. 187; Laur. VI 33; Paris. suppl. 1076; Cod. gr. Marc. 495. Tal es, brevemente compendiado, el cuadro de investigaciones principales sobre el tema de las *catenae* de Ammonio.

Como elementos positivos de los trabajos hasta ahora reseñados, sobresalen las aportaciones documentales de Faulhaber, Preuschen (Karo-Lietzmann), Devreesse y Reuss, así como las notas histórico-críticas y advertencias metodológicas de Zahn. Como elemento negativo es sorprendente la ausencia de crítica en aceptar sin discusión los presupuestos de Fabricius sobre las confusiones de nombres de contemporáneos atribuídas a Eusebio, especialmente sobre Ammonio.

Esta aceptación apriorística de faltas tan enormes en Eusebio nos movió a revisar la controversia Eusebio-Porfirio en el artículo *Ammo-*

nio Sakkas. La leyenda de su apostasía (Pensamiento 3 [1947] 5-27), y, como complemento, la actitud filosófica ammoniana en el artículo *Sobre la «Vida de Aristóteles según Ammonio»* (Pensamiento 9 [1953] 77-96). La cronología aristotélica, a primera vista desconcertante, nos indujo a la aplicación del número *gabex* aducido por Ammonio como solución a la incongruencia entre Marcos 15, 25 y Juan 19, 14. Coincidencia tan sorprendente en el nombre de Ammonio y en la solución a temas cronológicos tan difíciles, hacia pensar en que acertaba Eusebio al atribuir al mismo Ammonio conocimientos vastos y profundos, tanto en la filosofía como en la exégesis bíblica; pero, al mismo tiempo, había que explicar, por una parte la presencia de datos y nombres de los siglos IV-V en las *catenae* encabezados con el nombre de Ammonio, y por otra la coincidencia de algunas catenas de Ammonio con otras de Eusebio o de autores posteriores. Ambas dificultades quedan, a nuestro juicio, resueltas si se prueba que Eusebio espigó de los comentarios que atribuye a Ammonio algunos trozos, pasados después a las colecciones de las *catenae*. En el artículo *Ammonio escriturista* (Estudios Bíblicos XVI 2 [1957] 187-217) hemos demostrado la presencia de una interpolación del nombre y sentencia de Marcelo de Ancira, atribuíble a Eusebio en Cordier *(Catenae graec. Patrum* [1630] p. 198: MG 85, 1433 B; Crammer I 258), en la *catenae* de San Juan 6, 61. Atribuída a Eusebio esta interpolación, queda demostrado que en la coincidencia entre Eusebio y Ammonio respecto al *episemon* del número seis (llamado *gabex*, según Ammonio, por los alejandrinos), Ammonio es el autor primero de esa advertencia, la cual pasa después a Eusebio y por Eusebio hasta Severo de Antioquía.

Asentados estos hechos, ha proseguido investigando en la misma línea con numerosos e importantes datos exegéticos, patrísticos y paleográficos, S. Bartina en su artículo *Ignotum episemon gabex*, (Verbum Domini 36 [1958] 16-17). En dicho artículo se corrobora la explicación ammoniana con otros diez pasajes patrísticos, de los cuales el último es el de Jerónimo *(In ps. 77)*, quien, por no haber leído con atención a los anteriores, dio una explicación incongruente. Con todo, los investigadores modernos no se habían fijado más que en la confusa explicación jeronimiana, a partir de G. Morin (*Anecdota Maredsolana* III 2, p. 60). Lagrange cita a Morin y considera que la hipótesis de Jerónimo «serait une échappatoire, dans le concert des mss. et de verss» *(L'Évangile selon St. Marc.* p. 429). G. Hartmann *(Der Aufbau des Markusevangeliums:* Neutest. Abhandlungen XVII 2-3, p. 104) lo considera «als Ausflucht», siguiendo a Lagrange, y a base de Morin. Con la amplia documentación patrística del artículo de Bartina no cabe considerar como una evasiva la solución ammoniana, mal interpretada por San Jerónimo, pero brillantemente confirmada, en especial por el testimonio de San Pedro Alejandrino (p. 35) y de Nonnus Pannopolitanus (p. 31), cuyo testimonio es notable por

adjudicarse su *Metabolé in evang. S. Ioannis* a Ammonio en varios Mss.

La enumeración cronológica, aunque no exhaustiva, de los estudios publicados sobre el tema de Ammonio escriturista, y en particular sobre la solución a las dificultades cronológicas de la Pasión del Señor, pone en claro el trastorno producido por la ligereza con que Fabricius atribuyó a Eusebio errores tan crasos respecto de Ammonio. Con sólo emprender una revisión sistemática de este primer paso y de sus consecuencias, cambia radicalmente, entre otras cosas, la postura de Ammonio entre los catenistas.

Se ha criticado esta explicación del *gabex* aplicada a la Pasión, por suponerse en ella la identidad del escriturista Ammonio con Ammonio Saccas, en contra del testimonio de Fabricius copiado por Migne (MG 85, 1361). Tal crítica, además de desconocer la controversia actual sobre Ammonio, recogida en publicaciones como el *Lexikon f. Theologie und Kirche* (1957) de Herder, cerraría la puerta a la revisión de toda posición adoptada por los investigadores precedentes. Una vez aceptada la conveniencia, o posibilidad, de examinar la controversia primera de Eusebio contra Porfirio, creemos que el orden lógico de la discusión es el que hemos reseñado, y que difícilmente se puede impugnar la solidez de las conclusiones formuladas en el artículo del P. Bartina.

ELEUTERIO ELORDUY, S. J.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

DE VOOGHT, PAUL, O. S. B., *Les sources de la doctrine Chrétienne d'après les théologiens du XIV^e siècle et du début du XV^e avec le texte intégral des XII premières questions de la SUMMA inédite de Gérard de Bologne* († 1317).—Desclée De Brouwer, (Bruges, 1954) p. 496.

Las fuentes de la doctrina del Cristianismo son de importancia capital para la ciencia teológica. El Concilio de Trento, respondiendo a la tesis protestante de «sola la Escritura», determinó en su Sesión cuarta que eran la Escritura y las tradiciones apostólicas. De sumo interés resulta conocer cómo se ha llegado progresivamente al planteamiento de ese problema en la forma tajante propuesta por los Protestantes. El P. de Vooght contribuye en gran parte a satisfacer esa legítima curiosidad científica, estudiando con profusión de datos la mentalidad de los teólogos de la época en que vivieron Wiclef y Hus, tenidos por los precursores del Protestantismo. Edita cuidadosamente las doce primeras cuestiones de la *Summa* de Gerardo de Bolonia, de la escuela Carmelitana, que no sin fundamento dice que son «el más antiguo tratado orgánico de metodología teológica» (pp. 265-496), y como encuadramiento de ese que llama «auténtico tratado *De Locis*», nos ofrece un estudio analítico de los teólogos de aquel tiempo, sobre las fuentes de la revelación cristiana.

El habernos editado esa parte preciosa de la *Summa* del de Bolonia merece nuestra más plena aprobación y gratitud, tratándose, sobre todo, de una obra de teología fundamental, perteneciente a una época hasta el presente poco explorada en esa dirección. Pero también le agradecemos muy sinceramente los diez capítulos (pp. 9-264), que consagra a encuadrar históricamente la doctrina de las cuestiones que edita. Son un estudio interesantísimo, hecho en gran parte a base de inéditos del siglo XIV y comienzos del XV, sobre las fuentes de la revelación, tomando como punto de partida el año 1317, en que Gerardo de Bolonia compuso su *Summa,* y como fecha terminal el 1415, en que Juan Hus murió ajusticiado en Constanza.

Sumamente instructivo resulta ir viendo lo que sobre el particular enseñaron los representantes de la escuela dominicana, como Herveo, Durando, el Paludano, sin olvidar al carmelita Juan Bacón por una parte, y por otra el celebrado Gil de Roma con sus discípulos Gerardo de Siena, Tomás de Estrasburgo y Gregorio de Rimini. De la escuela escotista desfilan a continuación Antonio Andrés, Pedro Auréolo, Francisco de Mayron, Guillermo de Rubión, Juan de Bassolis y Alfonso Vargas. Como voces aisladas oímos la de Guido de Perpiñán en su *Summa de haeresibus* y las meramente frag-

mentarias de Gonzalo de España, Jacobo de Viterbo, Nicolás de Lyra, Armando de Bellovisu, Tomás de Bradwardine, Adam Wodeham y Francisco Bacón. A lu luz de todos esos testimonios, deduce el P. de Vooght la que, hacia la mitad del siglo XIV, era la «doctrina communis» sobre las fuentes de la revelación cristiana. Como eslabón entre el período estudiado y el siguiente, estudia a continuación la doctrina de Guillermo de Ockham (pp. 161-167), reconociendo que adopta la doctrina común de los anteriores sobre la Escritura y la Tradición, pero atribuyéndole además el mérito de haber planteado el primero el problema de *sola la Escritura*, aunque dejándolo en el aire sin que se pueda saber por cuál de las dos tesis sentía preferencia.

De la segunda mitad del siglo XIV y comienzo del XV estudia De Vooght los tratados de Juan Wiclef, Guillermo de Waterford, Marsilio de Inghen y Enrique Toting de Oyta, terminando su exposición con los de Juan Hus, Pedro de Ailly y Juan Gersón, contemporáneos del Concilio de Constanza.

Del análisis bien documentado de esos autores concluye De Vooght, que es contraria al común sentir de esos teólogos la tesis de «sola la Escritura», en el sentido exclusivo que después le dieron los Protestantes. Aunque es verdad que en ellos se halla con frecuencia la expresión material, pero ni Hus ni el mismo Wiclef la entendieron tan exclusivamente. Para los teólogos de los siglos XIV y XV es verdad que la Escritura es sencillamente la fuente de las doctrinas del Cristianismo, pero siempre entienden la Escritura en cuanto interpretada a la luz de una tradición, de la que dan fe todas las Glosas, todos los exégetas, todos los libros de sentencias, todos los comentarios a las sentencias de Lombardo, todas las Sumas y tratados de Teología. Sin embargo se advierte una evolución, por la que la importancia atribuída a la Tradición va disminuyendo a medida que los autores pasan de la «Sacra pagina» del siglo XII a la «Thologia» propiamente dicha del siglo XIII y a la pura «speculatio» del siglo XV.

A principios del siglo XIV Gerardo de Bolonia mantiene el equilibrio heredado de Santo Tomás. Posteriormente, en el mismo siglo XIV, los que hacen vacilar ese equilibrio fueron principalmente Ockham, Wiclef, Waterford y Toting de Oyta. Aunque Wiclef pasa por el autor de la noción herética de «sola la Escritura», en realidad su inventor es Waterford, el teólogo del sínodo de Londres. Al problema planteado y dejado sin resolver por Ockham, sobre si la Escritura y la Tradición o sola la Escritura se ha de tener como fuente, Wiclef y Toting de Oyta insinúan la solución en direcciones contrarias, turbando la posición tradicional de equilibrio, aquel a favor de la Escritura y éste más bien en beneficio de la Tradición. Según De Voogght, a Juan Gersón corresponde el mérito de haber vuelto a restablecer el equilibrio tradicional.

Nos parece que tal vez sea demasiado benévola la interpretación de las doctrinas de Wiclef y Hus, que nos ofrece De Vooght en su trabajo. En particular nos resulta muy problemático, que un autor como Wiclef, con la doctrina eclesiológica que expuso en su tratado *De Ecclesia* del 1378, haya podido coincidir sustancialmente con la mentalidad de los teólogo genuinamente católicos en el reconocimiento de una verdadera autoridad de la Tradición. Algo semejante se nos ocurre advertir sobre la doctrina que atribuye a Hus, dado que su tratado *De Ecclesia* se halla en su mayor parte tomado casi a la letra del homónimo de Wiclef. El autor deja también en suspenso la determinación del grado de autoridad que reconocían a la Tradición como

fuente los teólogos que estudia. Tal vez se proponga llenar ese vacío de su obra en el trabajo, *L'ecclésiologie catholique à Prague autour de 1400*, del que, a la hora que escribimos esta recensión, sólo se ha publicado la primera parte en RevScPhTh 42 (1958) 220-239 [1].

De todos modos la obra que nos ocupa es de suma utilidad para el conocimiento más preciso de la evolución de un concepto teológico fundamental en el período interesante de los siglos que inmediatamente precedieron a la crisis del Protestantismo. La luz que semejantes estudios proyectan sobre cuestiones posteriormente debatidas es muy beneficiosa. Por ejemplo resulta aleccionador constatar que a fines del siglo XIV Enrique Toting de Oyta, apartándose del común sentir de los teólogos de su tiempo, fué el primero en defender, que una definición infalible por sí misma basta para elevar la doctrina definida a la categoría de verdad revelada, opinión que en sustancia coincide con la que posteriormente defendió también, no Suárez, sino de Lugo y que en nuestros días tiene algunos patrocinadores.

A la luz de nuevos planteamientos de problemas teológicos, que imponen las circunstancias, muchas veces evoluciona el sentido preciso de la misma terminología teológica, como se ha demostrado respecto al título de «Vicario de Cristo» (Maccarrone), a la noción de «fe y herejía» (Garzend, Lang), al concepto de «Notas de la Iglesia» (Thils), al de «dogma» (Deneffe), al de «catolicidad» (Garcíadiego), al de «Cristiandad» (Rupp), a los de potestades «directa e indirecta» (Stickler, Maccarrone, Kempf), y respecto a otras nociones y términos de la Teología, nos ofrece muchos ejemplos Landgraf en los diez volúmenes de su meritísima *Historia de los Dogmas en la Escolástica medieval*. Atribuir a la terminología de los teólogos medievales y tridentinos el mismo sentido que tiene en los teólogos posteriores al Concilio Vaticano sería un imperdonable defecto de método y fuente de falsas apreciaciones, de que, por desgracia, no siempre están inmunes las investigaciones teológicas de los autores de nuestros días. A evitar esas lamentables desviaciones científicas contribuyen en alto grado las obras de investigación histórica que hemos mencionado. En la materia capital, que se refiere a las fuentes de la doctrina del Cristianismo, la obra meritísima del P. De Vooght nos ofrece un panorama sumamente instructivo y aleccionador, que merecería ser tenido en cuenta por todos los que se dedican a la Teología.—J. SALAVERRI, S. J.

LABOURDETTE, M.-M., O. P., *Foi catholique et problèmes modernes*.—Editions Desclée et Cie. (Tournai, 1953) p. 168, cms. 12 × 18.

La lucha de la fe cristiana en el campo de las ideas es continua. Cada siglo trae nuevas dificultades. En ella el Magisterio eclesiástico es la regla inmediata de nuestra teología. Su actividad bajo Pío XII ha sido especialmente fecunda en documentos doctrinales. Labourdette presenta tres de ellos, no los más importantes, según dice, pero que tocan problemas tan fundamentales, que su solución se presupone en la de todos los demás.

---

[1] En prensa ya esta recensión, vemos con agrado, en la segunda parte de su artículo, RevScPhTh 42 (1958) 660, 666-670, 677-678, 683-686, que al menos pone de relieve el contraste doctrinal entre las enseñanzas de Hus y las de sus contradictores y contemporáneos Palecz y Znoyma.

Primero la encíclica *Humani Generis*, en latín y en paralela versión francesa, que se refiere al relativismo dogmático y aun filosófico y que no es de intención sólo preservativa, sino de impulso a la conquista de la verdad en cualquier dominio. El autor le añade un comentario sustancioso, claro y conciso, siguiendo sistemáticamente los temas de la encíclica: Magisterio y fuentes de la revelación; la razón en filosofía, credibilidad del cristianismo, y en teología; algunos errores respecto de Dios, ángeles, sobrenatural, pecado, etc.; teología y ciencia e historia (pp. 60-104).

Luego ofrece dos discursos del Papa (respectivamente de 23 de marzo y 18 de abril de 1952: AAS 44, 1952, 270 ss y 41 ss) sobre la conciencia y la ley moral, a propósito de la Nueva Moral y la Etica de Situación, y comenta con tino y precisión sus temas, sobre todo los del segundo: Nueva Moral, moral tradicional (bien y mal, ley natural y revelación, mandamientos, ley positiva, Magisterio y ley moral), persona y ley moral (naturaleza y persona, ley moral y conciencia, la prudencia, etc.).

A muchos espíritus serán beneficiosos tales comentarios orientadores.—J. SAGÜÉS, S. I.

SPIAZZI, RAIMUNDO, O. P., *Esencia y contemporaneidad de la Iglesia.*—Ediciones Studium (Madrid, 1957) p. 308, cms. 13 × 20.

En su original italiano la obra apareció el año 1952 formando parte de la interesante colección *Studi Superiori* que la Società Editrice Internazionale viene editando.

Bástenos ahora, al presentar su traducción española, notar la oportunidad de esta obra y otras del género, llamadas a orientar el pensamiento de los católicos, no pocas veces turbado y agitado con problemas oblicuamente aprehendidos. Necesitamos de esta apologética intradoméstica que aquiete los espíritus dándoles la verdad allí donde ellos la buscan o donde la han perdido. Tal apologética, que, según creemos, debiera en su sentido más hondo llegar también a las aulas teológicas y a los tratados, requiere además del conocimiento técnico de la materia, un pensar humano, amplio y profundo, y una percepción fina de los movimientos espirituales de nuestro tiempo. Con estas cualidades puede el apóstol acercarse a las almas y darles el impulso en el momento y con las modalidades oportunas para hacerlas adelantar espontáneamente y gozosamente hacia la posesión de la verdad completa.

La obra del P. Spiazzi es de este género y constituye sustancialmente un gran acierto. Ve el P. Spiazzi a la Iglesia en su realidad teológico histórica y en las resonancias que tiene en los espíritus de nuestro tiempo. Y la explica y la declara hasta hacerla brillar esplendorosa aun en esos problemas que en los espíritus causaban sombras... Sus antinomias y sus consideraciones sobre la asunción de los valores humanos en la vida de la Iglesia, que constituyen la segunda y tercera parte de la obra, son un conjunto de problemas escogidos con mucho tino en lo más hondo de las preocupaciones actuales.

Tal vez la obra para que llegase a la perfección correspondiente al acierto sustancial, debiera haber crecido más, adquirido mayor desarrollo en algunas de sus partes. Durante su lectura nos ha asaltado la idea de que tal vez las prisas y los afanes del apóstol no le han permitido al Padre detenerse mucho en perfilar lo que sustancialmente ya está dicho. Pero, repetimos, la obra es un acierto y viene muy oportuna a causar mucho bien a las almas.—D. I.

MONTCHEUIL YVES DE, S. I., *Aspectos de la Iglesia.* Trad. del francés por José M. Bernáldez.—Edic. FAX (Madrid, 1957) p. 210, cms. 14 × 20.

Hemos de agradecer a la Editorial FAX la traducción al castellano de este libro francés, publicado en la Colección «Unam Sanctam» en 1949. El Padre Montcheuil murió joven; pero en los pocos años de su actividad científica demostró ser un gran teólogo y un excelente pedagogo que sabe tratar los problemas candentes de la Iglesia con gran modernidad, no desprovista de audacia algunas veces. Ya advierte la nota introductoria de la edición francesa que estas conferencias, que le publicaban otros después de su muerte, quizá no las hubiera dado a la imprenta el autor sin retocar algunos puntos. Se cita expresamente parte del capítulo de la Iglesia católica y las Iglesias separadas; y quizá habría que decir lo mismo del capítulo de la Iglesia y la salvación de los no creyentes. El capítulo de la Iglesia y el orden temporal resulta también algo deficiente: quizá las circunstancias difíciles en las que pronunció dichas conferencias —en tiempo de la ocupación nazista de Francia— le impidió desarrollar mejor el tema. Por lo demás hay que tener presente que el libro no pretende ser un tratado completo sobre la Iglesia, sino una exposición clara y atrayente de algunos problemas de máxima actualidad en Eclesiología. Y este fin lo consigue plenamente el autor. Es un libro muy recomendable para lectores de tipo universitario con bastante instrucción religiosa. En él encontrarán seguramente la respuesta a problemas que más de una vez se habrán planteado sobre esta Institución divino-humana, continuadora de Cristo en el mundo, que es la Iglesia católica.—I. RIUDOR, S. I.

MURA, ERNEST, *La humanidad vivicante de Cristo.* Vers. del francés por José María Canal, C. M. F.—Edit. Herder, Avda. José Antonio, 591. (Barcelona, 1957) p. 302, cms. 20 × 12.

En este volumen precioso del autor, especialista en la exposición de la doctrina del Cuerpo Místico, nos ofrece un trabajo de espiritualidad teológica.

Responde a las exigencias actuales de los cristianos, intolerantes de los libros empalagosos de piedad sentimental, y deseosos de cimentar su esfuerzo ascético y místico sobre las verdades roqueñas de la Teología.

El tema es incomparable: La humanidad de Cristo, puente de nuestro camino hacia el Padre. Con seguridad teológica, va sacando de sus fuentes los frutos santificadores de toda la vida, para todos los estados de la vida cristiana, para todas las situaciones de nuestro peregrinar terreno.

El libro de lectura y de meditación. Por eso al fin de cada capítulo nos presenta un texto de la Escritura y textos escogidos de autores espirituales, éstos principalmente de la Escuela francesa, sin que falten nuestros clásicos. Santa Tesera y San Juan de la Cruz.

En los primeros capítulos I-IV, nos expone a la luz de la Teología, nuestra unión a Jesús a través de sus misterios, fuentes de nuestra redención. En los sucesivos nos va mostrando la manera práctica de santificar las acciones todas de nuestra vida mediante la unión amorosa e imitativa de los pasos equivalentes de la vida de Jesús.

Felicitamos al P. Maura por su nuevo libro, y le agradecemos el cariño con que dedica la traducción a los lectores españoles.—U. L., S. I.

JÜRGENSMEIER, FRIEDRICH, *El Cuerpo Místico de Cristo*. Trad. directa del alemán por Juan Carlos Ruta.—Plantin, S. R. L., Avda. de Mayo, 634 (Buenos Aires, 1956) p. 343, cms. 16 × 23,5.

Mucho se ha escrito en estos últimos años sobre el Cuerpo Místico de Cristo, que es la Iglesia. La traducción castellana de Juan Carlos Ruta está hecha sobre la quinta edición alemana, edición en la que el autor ha revisado las anteriores y ha adaptado el texto a las indicaciones que numerosos seglares le habían hecho. Primordialmente el libro iba dirigido a los «Sacerdotes en Formación», y no era más que una ampliación de las conferencias dadas con miras a introducir a los estudiantes de Teología en la vida interior. Por esto la doctrina del Cuerpo Místico se desarrolla con un enfoque claro hacia la vida espiritual, no precisamente hacia la sistematización de la doctrina que se estudia en la Eclesiología apologética.

Dos partes distingue el autor en su obra: la primera: Exposición bíblico-dogmática del Misterio del Cuerpo Místico de Cristo. La segunda: El misterio del Cuerpo Místico como principio fundamental de la Ascética.

La parte primera, de carácter dogmático comienza por el estudio de la doctrina del Cuerpo Místico en San Pablo. La sistematización resulta un poco complicada en su exposición. Aun cuando los apartados son claros y las divisiones o subdivisiones aparecen bastante distintas, sin embargo, flota en el conjunto una cierta imprecisión, que creemos nace de no haber distinguido los dos diversos conceptos que San Pablo se forma del Cuerpo Místico, o las dos maneras de proponerlo: lo que podríamos llamar unidad de composición de la cabeza con los miembros, y la unidad de identidad entre ella y ellos en la formación de un solo todo orgánico: el Cristo total.

Por esto creemos más interesante la segunda parte: la ascética fundamentada en la doctrina del Cuerpo Místico; y en esta parte reviste mérito más singular la que el autor intitula «Parte especial». Dice que «no se trata aquí de ofrecer una ascética completa, sino de intentar construir la ciencia y vida ascética sobre la verdad del Cuerpo místico».

La síntesis o sistematización de la ascética bajo este aspecto del Cuerpo místico resulta de especial vitalidad para muchos cristianos. Claro está, que como advierte muy justamente el autor «la ascética permanece la misma», pero al exponerla acentuando e insistiendo en la doctrina del Cuerpo Místico, se le da cierta virtualidad y casi originalidad, que ciertamente servirá a muchos para lograr una más intensa vida espiritual. En este esfuerzo del autor nos parece ver un reflejo del esquema que el Papa Pío XII proponía ya en su Encíclica *Mystici Corporis* y luego en su complemento la *Mediator Dei*.

Con singularísimo agrado hemos leído el último capítulo sobre las relaciones de María con el Cuerpo Místico, pues el autor ha sabido colocar a la Santísima Virgen en aquel lugar de preeminencia que juntamente con Jesús le corresponde en el Cuerpo Místico, precisamente por su intervención en la obra redentora de Cristo y en la solidaridad con la naturaleza humana en calidad de segunda Eva.

Por lo que se refiere a la traducción castellana, es de alabar el cuidado que se ha tenido de darle buen estilo (cosa que fácilmente se olvida al hacer traducciones del alemán, por la especial dificultad que ofrece esta lengua); pero habríamos deseado que se hubiera hecho constar el año de la edición primera del original alemán, o por lo menos el de la quinta; pues ello tiene especial interés en orden a apreciar el valor de las fuentes. Así, por ejemplo,

no se cita ni una sola vez la Encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII; hecho inexplicable si la quinta edición fuese posterior al año 1943, y que llama la atención en una obra traducida en 1954 (si no es error la fecha del *Imprimatur*) aunque no se editó hasta 1956.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Suma Teológica*, t. XV *Tratado del Orden (Supl. q. 34-40), Tratado del Matrimonio (Supl. q. 41-68)*.—B. A. C. (Madrid, 1956) p. XV-645.

Este es el volumen XV de la Suma de Santo Tomás en su texto bilingüe. Se ocupa de dos sacramento: el Orden y el Matrimonio. Como en los tomos anteriores, a las cuestiones principales les precede una introducción en la que se resume el contenido de la materia y la posición teológica según la problemática actual.

No cabe duda que uno de los Sacramentos que mayores dificultades ofrece hoy día al teólogo investigador es el del Orden: el número, la clasificación, la distinción, la sacramentalidad de las órdenes, por un lado; la materia y forma por otro; el ministro de las órdenes mayores; y, por no citar ya más cuestiones, la distinción entre Obispos y Presbísteros: plantean problemas que todavía no han llegado al punto de madurez necesario para dar una solución definitiva. La Santa Sede, con todo, ha resuelto uno ya: la materia y la forma en los Ordenes del Diaconado, Presbiterado y Episcopado. Los demás puntos quedan abiertos a la investigación.

El P. Armando Bandera, O. P., ha sabido guardar aquella moderación que hoy día es necesaria en estas cuestiones. Toca muy bien, en las introducciones, los puntos discutibles y presenta el estado actual del problema. La postura que él adopta es prudente. Así, en el caso del ministro del Presbiterado aduce los hechos, insinúa las soluciones y llega a una solución hipotética o condicional. No se determina por ninguna de las partes contendientes, pero pone sordina a cada una de ellas. También es interesante la Introducción a la q. 40 sobre la diferencia entre Obispos y Presbíteros. El P. Bandera propugna la diferencia y la hace remontar a origen divino. Nosotros creemos como él. Pero la explicación de los hechos quizás no acabaría de convencernos. Nos agradaría la veracidad de la hipótesis de que los siete Diáconos de Act 6, 1-6 fuesen presbíteros; pero no acabamos de verlo. Tampoco el Padre se hace fuerte en su hipótesis, que al fin y al cabo no es más que una atenuante a la más ambiciosa del P. Gaechter, S. J., de hacerlos Obispos.

No menos acertadas están las introducciones al Sacramento del Matrimonio elaboradas por el P. Sabino Alonso Morán, O. P. Son, en general, algo más extensas que las del Sacramento del Orden, pero no menos concisas. Queremos hacer resaltar el hecho de que se separe de ciertas corrientes modernas acerca de la naturaleza del Matrimonio. Sostiene, con toda razón y con muy buenos argumentos, que el matrimonio es un contrato, y que este contrato coincide con la esencia del Sacramento, sin querer admitir la distinción entre contrato e institución.

En su conjunto este tomo resulta un buen tratado de los dos Sacramentos mencionados. La doctrina sólida de Sto. Tomás queda muy bien enmarcada en el ambiente moderno según el estado actual de las cuestiones y problemas que suscitan estos Sacramentos; más amplias y difíciles en el Sacramento del Orden, más restringidas (principalmente las cuestiones del fin y de la esencia) en el Sacramento del Matrimonio.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

BELLOLI, LUIGI, *La Teologia dell'Assunzione corporea di María SS. dalla definizione dommatica dell'Immacolata Concezione alla fine del secolo XIX.* (*Analecta Gregoriana,* v. LXXIX, ser. Facul. Theol., Sec. B (n. 28). —Pontificia Università Gregoriana (Roma, 1956) p. XXVI-407.

Como anuncia el autor este libro es una buena contribución al estudio de la Evolución del dogma de la Asunción. Claro está que se circunscribe a una época determinada y bastante corta, pero precisamente el hecho de que ello haya permitido la composición de una obra de tantas páginas y tan densas, es señal evidente de lo mucho que en estos últimos tiempos se ha ido elaborando en torno a la Mariología; puesto que el dogma de la Asunción era de los menos discutidos y que, por así decirlo, menos atraían la atención de los teólogos, fuera de los libros de texto o diccionarios.

Belloli, recogiendo todos los materiales existentes, ha dividido su obra en cuatro partes: Desde la definición dogmática de la Inmaculada hasta el Concilio Vaticano; desde el Concilio Vaticano hasta el final del siglo XIX; la doctrina de la Asunción en los tratados y manuales de Teología dogmática; finalmente en la parte cuarta hace una síntesis sistemática.

Esta última parte está muy bien lograda, manifestando el autor mucha mesura y ponderación, sin declinar en exageraciones por una o por otra parte. Una atención especial nos ha merecido la cuestión de la muerte de María, por estar todavía sobre el tapete en nuestros días. La encontramos magníficamente bien expuesta y el resumen (pp. 349-355) muy acertado.

La alabanza principal que creemos merece este libro es la objetividad con que está escrito. No tiene la menor apariencia de polémica ni de prejuicios. Se van resumiendo las ideas de los distintos autores y luego se hace el resumen o síntesis de sus puntos de vista. Si el autor se animase a estudiar otro período de la evolución de este dogma, nos dejaría poco a poco un trabajo exhaustivo de la materia.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

VERHEYLEZOON, LUIS, S. J., *La Devoción al Sagrado Corazón.*—Ediciones STVDIVM (Madrid, 1956) p. 315, cms. 14 × 21.

No es este «ni un libro de lectura, ni un libro de devoción. Es un libro doctrinal. Un libro destinado a cuantos desean adquirir —sacerdotes, religiosos, seglares— un conocimiento razonado y profundo de la gran devoción de los tiempos modernos». Asi lo afirma el autor en su Prólogo. Y así es en verdad. Se trata de una sistematización, que abarca la devoción en toda su amplitud, y la presenta como en un conjunto armonioso y lógico.

Después de una Introducción sobre la devoción al Corazón de Jesús, sus orígenes, sus fuentes y las apariciones a Sta. Margarita, divídese la obra en cuatro capítulos, que bien podrían denominarse partes. El capítulo primero versa sobre el *objeto de la Devoción* al Corazón de Jesús. Estudia las diversas opiniones, y comienza asentando que el objeto *final* es la Persona de Cristo, pero que no por esto deja de ser el objeto *principal.* Sin embargo, el objeto *especial* o específico de esta devoción es el Corazón de Cristo, *su Corazón que nos ama y se queja del desconocimiento que tenemos de su amor* (pp.33-34). Para concretar más, prueba los siguientes enunciados: El Corazón de carne de Jesús es símbolo de su amor, y, secundariamente, de toda su vida íntima; el Corazón espiritual de Jesús, origen y sede de su amor y de toda su vida

íntima; el Corazón total de Jesús al mismo tiempo símbolo, origen y sede de su amor y de toda su vida íntima.

El capítulo segundo versa sobre los *fines* de la Devoción al Corazón de Jesús. Los distingue el autor en mediatos e inmediatos. Estos segundos pueden ser: *principales* (Devolver al Corazón de Jesús amor por amor y reparar al Corazón de Jesús) y *secundarios* (honrar al Corazón de Jesús; poner en él nuestra confianza). Los fines *mediatos* son: avivar nuestro amor a Dios; establecer y extender el Reinado del Corazón de Jesús; derramar sobre los hombres los tesoros del Corazón de Jesús.

El capítulo tercero es sobre la *Práctica de la devoción.* Cuatro son las prácticas que principalmente se consideran: del amor; de la reparación; del culto propiamente dicho; y de la confianza. En la práctica del amor juega un paptl muy singular, y en el que el autor se extiende detenidamente, la *consagración* (particular, de las familias, de los Municipios, de las naciones, del género humano). En la práctica de la reparación estudia también con mayor atención la comunión reparadora, la fiesta del Sagrado Corazón, el Primer Viernes de mes y la Hora Santa.

En el capítulo cuarto se estudian los motivos para practicar la Devoción al Corazón de Jesús; y son: el deseo de Jesús; la recomendación de la Iglesia; la devoción en sí misma considerada (por su conveniencia, por sus atractivos y su singular excelencia); los frutos de la devoción; y las promesas del Sagrado Corazón.

Completan esta obra tres apéndices: La devoción al Inmaculado Corazón de María; la Encíclica *Miserentissimus Redemptor* de Pío XI; y asociaciones en honor del Corazón de Jesús.

Como ha podido observarse por la enumeración de los temas estudiados, el autor ha cumplido perfectamente lo que prometía: una sistematización. Todos los puntos discutidos por los teólogos en torno a esta saludable devoción están estudiados con claridad y concisión. No se emplea el estilo polémico, sino que simplemente se exponen los puntos de vista propios, recogidos los principales pareceres. Como lo deseaba el autor creemos que será útil para los Sacerdotes y seglares que desean conocer a fondo el significado y fin de esta devoción.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

XIBERTA, BARTHOLOMAEUS M., O. Carm., *Enchiridion de Verbo Incarnato. Fontes quos ad studia theologica collegit.*—C. S. de I. C. Instituto «Francisco Suárez» (Madrid, 1957) p. 810, cms. 24 × 17.

El conocido Profesor del Colegio Internacional de San Alberto (Roma) pretende con este denso volumen ofrecer un compendio de textos que contengan virtualmente íntegra la tradición patrística «de Verbo Incarnato». La obra, monumental en su género, contiene tres florilegios: Actas del Magisterio (sobre todo de los Concilios Ecuménicos), doctrinas de los herejes y escritos de los ortodoxos. Los documentos del primer grupo se extienden hasta nuestros días. Los demás sólo hasta la controversia acerca del Adopcianismo español (ss. 8-9). De las obras orientales únicamente se da la traducción latina con la colaboración del P. Macario van Wanroij. Por su parte el P. José Smith, Profesor del Instituto Bíblico traduce, por vez primera en latín, dos textos armenios.

Naturalmente el Enchiridion, tal como se ha concebido y realizado, re-

sulta un instrumento de trabajo utilísimo. Con frecuencia se echan de menos en libros semejantes citas largas de autores, sin lo cual es bien difícil coger el sentido de las pocas líneas trascritas, que, incluso a veces, parecen probar algo distinto de lo que da el contexto próximo y remoto. Por otra parte, tampoco estamos acostumbrados en tales obras a que nos presenten los textos de los herejes, cuyas citas tanto ayudan a la inteligencia de los mismos escritos ortodoxos que los refutan o por lo menos que aluden muchas veces a aquéllos.

Los pasajes aducidos están casi siempre tomados de las mejores ediciones críticas; como excepción valga la *Expositio Symboli* de Rufino, donde no se acude a la edición de C. A. Heurtley, Oxford, 1916. Lástima que el autor no haya podido aprovechar el nuevo *Corpus Christianorum*, vg. para los tratados *in Joh.* de San Agustín, mencionados en las p. 317 ss. Para la trascripción de los fragmentos de Apolinar (se cita la edición de Lietzmann) mejor hubiera sido (en lo referente a los trozos conservados por Teodoreto en su Eranistes), citar la nueva edición de H. Riedmatten, mejorada a base del ms. Bodl. Clark. 2 (cf. *Das Konzil v. Chalkedon*, I, pp. 203-212, Würzburg, 1951).

En los escritores de lengua griega se echa de menos la cita del texto original (tan sólo se aducen frases sueltas más significativas). Se dirá con razón que esto era imposible so pena de tener que distribuir el Enchiridion en dos o más tomos. Tal vez, empleando papel más fino (al modo de la edición en un volumen de la *Bible de Jerusalem*) se hubiera obviado la dificultad.

En la transcripción de la Encíclica *Haurietis aquas* (pp. 763-764) convendría haber añadido, como complemento a la última cita (n. 51), las breves líneas en que Pío XII resume el objeto del culto al Sagrado Corazón (AAS 48, 1956, p. 336, n. 49).

Estas menudencias nada quitan a la benemérita empresa de Xiberta.—A. SEGOVIA, S. I.

DOMINICI, GIOVANNI, O. P. BTO., *Trattato delle dieci questioni e Lettere a Madonna Bartolomea.* Testi, introduzione e note a cura di ARRIGO LEVASTI (*Testi Cristiani, 5*).—Libreria Editrice Fiorentina, Via Ricasoli, 105-107 r. (Firenze, 1957) p. 154, cms. 18,57 × 12,50.

Juan de Florencia o, por su apellido, Dominici (circ. 1356-1419) es una figura interesante y polifacética: teólogo, predicador, profesor, escritor ascético-místico, poeta, pedagogo, polemista, reformador, diplomático, Cardenal y Beato. Su vida externa es de gran movimiento. Después de ocupar diversos cargos en la Orden de Predicadores es elegido por Bonifacio IX, Vicario con autoridad generalicia sobre todos los Conventos, dominicos reformados. Más tarde, con el fin de colaborar a la unión de la Iglesia, desgarrada por el Cisma de Occidente, acepta varias funciones diplomáticas, como la de Embajador de Venecia en Roma. A fines de 1415 preside el Concilio de Constanza. La muerte le sorprende en Buda, desempeñando una legación por encargo del Papa Martín V junto al Emperador Segismundo y Wenceslao, Rey de Bohemia.

Entre sus obras inéditas se hallaba un tratado de diez cuestiones que le había propuesto Madonna Bartolomea di Messere Antoni degli Alberti, señora culta, muy piadosa, probada por diversas tribulaciones y ávida de resolver ciertas dudas o cuestiones que agitaban su espíritu, vg. supuesto que un alma se halla en el estado de unión con Dios ¿puede sentir ira dentro de sí? ¿Ne-

cesita ejercitarse más, o tal unión la hace perfecta? Sus potencias, aun llenas de Dios ¿pueden errar?, esa alma, ¿debe odiarse a sí misma?, ¿puede uno conseguir la perfección, sin haber pasado por muchas tribulaciones? ¿Se puede pecar en el estado unitivo?, etc. El Director va respondiendo a todas estas preguntas, dando doctrina con digresiones sobre diversos puntos de la vida espiritual. Pensamientos profundos con alusiones a conceptos escolásticos, estilo fogoso, sinceridad y experiencia de las almas, todo este conjunto da especial interés a la lectura, de esas páginas, mezcla de teología, filosofía y ascesis.

En 1954 Levasti publicó el Tratado en la *Vita cristiana* (enero-junio), utilizando dos códices florentinos (XXXV, 88 y 1414) y el Canoniciano Italiano 156 de la Bodleiana de Oxford. Ahora, para la presente edición, se toma por base el Laurenziano (Acquisti e Doni, n. 8), colacionando además el Additional 18169 del British Museum. También se editan en este tomo seis cartas del Beato, dirigidas a Donna Bartolomea, y contenidas en los citados códices. Una introducción del editor, describe los rasgos más salientes de la psicología, erudición, doctrina, lenguaje de Dominici con indicaciones sobre la destinataria (vida, cultura, carácter). Las obras van precedidas de una descripción de los códices, y seguidas de notas biográficas acerca de Dominici. Finalmente se añade un suplemento a la bibliografía del P. Orlandi sobre el Beato. La presentación tipográfica del librito, es excelente.—A. Segovia, S. I.

Estado actual de los Estudios de Teología Espiritual-Trabajos del I Congreso de Espiritualidad.—Edit. Juan Flors (Barcelona, 1957) p. VIII, 600, cms. 24 × 17.

La Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca con ocasión del VII Centenario de su fundación, organizó un Congreso de Ciencias Eclesiásticas, a cuya Sección cuarta pertenecen los estudios que encierra el presente volumen.

En la parte primera, dedicada a «Temas Fundamentales», se empieza por el problema metodológico. Don Baldomero Jiménez Duque, trata en forma moderna y práctica del valor de los métodos. Don Angel Suquía Goicoechea, dedica un artículo interesante y documentado a la terminología en teología espiritual. El P. Miguel Nicolau, con solidez y precisión presenta el plan científico de lo que debe ser hoy dicha rama de la Teología. Cierra esta sección de carácter metodológico una breve y clara exposición del P. Antonio Royo Marín, sobre el mismo tema que el anterior. Aunque el desarrollo es distinto, la repetición del título da cierta sensación de escasez de asuntos que tratar.

Bajo el lema: «Teología dogmática y Teología Espiritual» se comprenden tres artículos: el P. Marceliano Llamera, luciendo sus dotes de profundidad y lógica, acentúa, como es debido, la importancia de la actuación sobrehumana de los dones, si bien es discutible, el punto de vista del autor, al sostener la necesidad y el llamamiento universal a la vida y perfección mística, y al equiparar esta vida a dicha actividad donal. Por su parte, el P. Teófilo Urdánoz nos ofrece una detallada y sensata exposición del estado actual de los estudios sobre el tema general de la obra. Especialmente nos parecen oportunas las líneas que consagra a los peligros actuales contra la obediencia (pp. 145-146), a la perfección cristiana en el laicado (pp. 152-155), en el matrimonio (pp. 155-161), en el sacerdocio y en el estado religioso (pp. 161-168).

Una selección atinada de formas de espiritualidad con notas bibliográficas muy útiles nos presenta el P. Bernardo Aperribay: en su género informativo es de los trabajos más completos.

En cuanto al apartado «Psicología y Teología Espiritual» disertan dos especialistas en la materia: el P. Carlos M.ª Staehlin (algunas ilusiones místicas) y el P. César Vaca (labor por hacer en psicología). Una observación sobre este último trabajo: se afirma (p. 232 ss.) que hay que realizar una revisión de los valores ascéticos; en concreto se alude a la actitud ante la muerte. La exposición contiene notas atinadas, pero habría que matizar al menos el modo de expresarse y hablar con más precisión. Aun hoy día la consideración de la muerte es un acicate para renunciar a los placeres, si bien es verdad que se deben dar orientaciones acerca de los goces lícitos.

Más de la mitad del volumen está consagrada al estudio de la «Espiritualidad de las Ordenes Religiosas en España»: agustinos (P. C. Burón), benedictinos (D. C. Baraut), capuchinos (P. M. de Pobladura), carmelitas (P. M. María Ibáñez, O. Carm., P. Fr. J. de Jesús M.ª, O. C. D.), dominicos (P. A. Huerga y J. M. de Garganta), escolapios (P. C. Aguilera), franciscanos (P. L. Villasante, O. F. M.), jesuítas (P. I. Iparraguirre), mercedarios (P. E. Gómez), salesianos (d. E. Valentini), trinitarios (Fr. Jesús de la Virgen del Carmen). Estos nombres conocidos son la mejor garantía de competencia en el conocimiento de las diversas tendencias entre los religiosos.

Lo mismo se puede afirmar de los autores que en la última sección del voluminoso libro, apuntan unas breves indicaciones acerca de los estudios de espiritualidad en otras naciones: países de lengua alemana (P. Fr. Wulf), Bélgica y Francia (P. M. Olphe-Galliard), Estados Unidos (J. J. Mac Donald), Inglaterra (D. D. L. Greenstock) y Portugal (P. M. Martins).

Es consolador observar el creciente desarrollo de los trabajos serios acerca de la espiritualidad. Como los peligros de desviación en materia tan delicada son actuales, la vigilancia en colaboración y la actitud a la vez tradicional y moderna de los disertantes, son siempre muy de agradecer.—A. SEGOVIA, S. I.

DAUBE, DAVID, *The New Testament and Rabbinic Judaism.*—«The Athlone Press» (Londres, 1956) p. XVIII + 460, cms. 14 × 22.

Con este nuevo libro se ve enriquecida la ya copiosa literatura sobre las relaciones entre los escritos neotestamentarios y los rabínicos. Y hasta ahora, la fuente prácticamente exhaustiva de estas comparaciones sigue siendo la obra monumental de los profesores Strack y Billerbeck *Kommentar zum Neuen Testament.* El autor de esta nueva obra se ha basado en numerosos trabajos anteriores. El libro, trabajo de selección y síntesis sobre todo, contiene la segunda serie de las «Jordan Bequest Lectures» dadas en 1952 en la Escuela de Estudios Orientales y Africanos. Consta de tres partes: en la primera desfilan una serie de tipos mesiánicos (José, Moisés, Samuel, Saúl, Elías, Rut y Booz), en la segunda se comentan una colección de formas literarias, legislativas y narrativas, y en la tercera se exponen, a la luz de la literatura rabínica, un conjunto de conceptos neotestamentarios. Hoy día, cuando el descubrimiento en 1945 de los manuscritos gnósticos de Khenoboskion, y en 1947 de los manuscritos esénicos de Qumran han atraído la atención del mundo sobre esa fermentación religiosa en que brotó el cristianismo, la

literatura rabínica sigue manteniendo todo su primitivo interés para el conocimiento adecuado de cómo se debe leer el Evangelio con la mentalidad palestinense de aquella hora crítica. Para esto, el libro de David Daube constituye una valiosa introducción.—A. DE Q.

CADBURY, HENRY, J., *The Book of Acts in History.* — «Adam & Charles Black (London, 1955) p. VIII + 170, cms. 14 × 22.

Si los últimos descubrimientos acerca del cristianismo naciente han atraído la atención, no sólo de eruditos sino de aficionados, hacia *Los hechos de los Apóstoles*, faltaba todavía una síntesis concienzudamente hecha de la ambientación general, griega, romana, judía y cristiana que nos diera en su verdadera luz y perspectiva los párrafos de este texto sagrado. Esto es lo que nos ofrece en este volumen Henry J. Cadbury. En sus primeros capítulos nos presenta la situación histórica y cultural en que se desarrollan los Hechos. Y, para terminar, el autor nos da la subsecuente historia del libro. Una vez conocida la ambientación de lo que narra, pasa a describir la génesis de esa misma narración. Concebida esta obra de una manera muy distinta de las acostumbradas Introducciones a los Hechos de los Apóstoles, el lector no sólo advertirá un sabor nuevo en las cosas ya sabidas, sino que encontrará sincronismos y paralelismos de un valor grande para la adecuada inteligencia de esas páginas bíblicas. Y agradecerá al autor sus numerosas sugerencias.—A. DE Q.

La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de L'Ecole Biblique Jérusalem («La Bible de Jérusalem»).—«Les Editions du Cerf», Boulevard Latour-Maubourg, 29 (París, 1956) p. XV-1670, 8 mapas, cms. 15 × 21,5.

Los más encarecidos elogios merece esta edición en un volumen de esta Biblia antes dispersa en multitud de fascículos. Aquellos 43 pequeños volúmenes han sido cuidadosamente revisados en su texto, se le ha añadido un valioso aparato de referencias marginales, y el caudal de notas ha sido condensado pero también enriquecido con nuevas notas sintéticas de notable valor exegético. Las introducciones, que presentan ahora una nueva distribución, han sido redactadas por el P. De Vaux para el Antiguo Testamento, habiendo sido escritas las del Nuevo por los PP. Benoit y Boismard. La cartografía ha sido también preparada por la misma Escuela Bíblica. Con esta edición, los católicos tienen ya en un volumen una versión anotada de la Biblia que no dudamos en calificar de la más perfecta. Al final de la obra, el Indice alfabético de las notas más importantes —notas claves previamente señaladas en el texto con una cruz— no sólo da la explicación completa de una terminología técnica, sino que nos ofrece el desarrollo de nociones y temas importantes en la historia de la Revelación. Estas condensaciones históricas constituyen uno de los más grandes valores de esta nueva edición. Pero los editores no se han conformado con este volumen de 22 × 15 centímetros, y han lanzado al público otras dos ediciones, una de toda la Biblia en formato de bolsillo, y otra del Nuevo Testamento, también en formato de bolsillo, ambas con las notas resumidas.—A DE Q.

GILS, FÉLIX-C. E. Sp., *Jésus Prophète d'après les Evangiles Synoptiques. (Orientalia Biblica Lovaniensia, 2).*—Institut Orientaliste de l'Université de Louvain, 101, boulevard de Tervuren (Heverlee [Belgique], 1957) p. XI-196, cms. 16 × 25.

Es una tesis para el doctorado en filosofía bíblica. Libro científico, pero útil para el conocimiento de Jesús. Libro de método. Los textos son tratados filológicamente. Recorre los puntos más salientes en que se ve la personalidad profética de Jesús. Sus visiones de profeta en el bautismo, en la transfiguración, en el himno de los humildes (Mt 11, 25-30). Junto a las visiones quedan realzadas todas las profecías de Jesús, respecto al reino de los cielos y respecto a su pasión y resurrección. Este es el plan del libro. Bien concebido y ejecutado con método rigurosamente crítico y moderno.

Jesús es un vidente del mundo de los cielos. Jesús es un vidente o intuitivo de las Escrituras y del mundo creado. La profecía por acción, tan propia de los profetas del Antiguo Testamento y aun del Nuevo, como la de Agabo, cuando toma el cinto de Pablo y se ata los pies y las manos y dice que así ha de ser atado en Jerusalén el dueño de aquel cinturón, la encuentra Gils en el trato de Jesús con los pecadores. Este trato es una profecía en acción de su misión salvadora y de la de su Iglesia.

El Mesías estaba anunciado como profeta. Este carácter queda bien realzado en la tesis de Gils. Gloria de Israel fueron los profetas. El último en el tiempo y el primero en dignidad es Jesús.—J. LEAL, S. I.

AGUSTÍN, SAN, *Obras.* Edición bilingüe. T. XIV. *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (36-124).* Versión del P. Fr. Vicente Rabanal, O. S. A.—B. A. C. (Madrid, 1957) p. XII-769.

En el tomo XIV de las obras de San Agustín de la B. A. C. edita el P. Fr. Vicente Rabanal, O. S. A., los tratados sobre el Evangelio de San Juan que no aparecieron el tomo XIII, es decir, desde el 36 al 124.

En el tomo anterior publicó el P. Fr. Teófilo Prieto, O. S. A., una valiosa introducción sobre el carácter y méritos de estos tratados de San Agustín. Por ello el P. Rabanal se limita a la edición de San Agustín, y por lo mismo nos limitaremos nosotros a unas líneas sobre su traducción.

En fidelidad al pensamiento de San Agustín y precisión todos los tantos son a favor del P. Rabanal, pero cuando sin atender al texto latino emprende uno la lectura seguida de la traducción, se echa de menos fluidez. Sería injusto pedir al traductor que sin menoscabo de la fidelidad diluya algo la densidad del original agustiniano; pero ¿no se podría hacer algo más en este sentido, evitando que en la traducción se aumente? Finalmente es cierto que al traducir del latín, hay que salvar de algún modo su abundancia y repetición de partículas. El peligro está en que sea a costa de la claridad del pensamiento.

Véase por ejeplo, el tratado 57, al comienzo, ¿no sería más fácil la lectura e inteligencia, si no se hubiera omitido la traducción de alguna partícula y se hubiera preferido la voz activa al traducir?

Sin embargo, la lista de méritos de la traducción del P. Rabanal sería larga y es fácil imaginarla por contraste con el número y calidad de los reparos puestos.—J. LEAL, S. J.

CHASLES, MAGDALENA, *La alegría y la Biblia.* — Studium (Madrid, 1957) p. 198, cms. 11 × 18,5.

En una primera parte «Obstáculos de la alegría» nos da la autora un estudio psicológico del corazón del hombre para mostrar el mal juego que hacen a nuestra verdadera alegría el egoísmo y las pasiones mal dirigidas. En la segunda parte un estudio bíblico nos presenta a Dios como centro de la verdadera alegría: en el Antiguo Testamento, cifrada en Jerusalén, y en el Nuevo, por medio de Cristo, nuestra «buena nueva» y vivificador del sufrimiento.

Abunda en estas páginas fina observación psicológica, optimismo cristiano y la sinceridad de lo vivencial. Todo lo llena la Sagrada Escritura, citada con una oportunidad, facilidad y abundancia que suponen gran conocimiento y sobre todo asimilación de la palabra de Dios.

Hemos echado de menos en algún capítulo claridad y nitidez en destacar la idea fundamental. Por ejemplo en el capítulo «los compromisos de la impureza» se desarrolla al final la idea del perdón que quita realce a la idea fundamental del capítulo y podría haber sido amplificada aparte.

Pero queremos se vea en esta observación, tan insignificante por lo demás, la sinceridad de las alabanzas que preceden y no un prurito de crítica. Creemos sinceramente que este libro puede descubrir a no pocos lectores el camino de la verdadera alegría, y hacer que se estime más la inestimable palabra de Dios.—J. LEAL, S. I.

BOVER, JOSÉ MARÍA, *Vida de Nuestro Señor Jesu-Cristo.*—Editorial Borgiana (Barcelona, 1956) p. 1431 + 7 mapas, cms. 14 × 20,5.

Pocas veces se puede decir con más razón que ahora que el hombre se retrata en su obra. Y más si, como ésta, es el fruto póstumo de toda su vida.

La muerte del autor, casi retardada por su ansia de dar fin a su obra, acentúa, si cabe, la emoción del antiguo discípulo que ha seguido con impaciencia el proceso lento de la misma obra, y, al fin, ha de acercarse a él con el escalpelo de la crítica.

Presenta la obra, con una semblanza sentida y sincera del autor, el P. Vicente Segarra, que asumió la tarea poco fácil de ultimar para la imprenta el crecido material dejado por el autor al morir el 22 de octubre del Año Mariano 1954. Es imprescindible su lectura, así como la del Prólogo del autor, para formarse recto juicio de la obra, de sus aciertos y deficiencias.

Más de 1400 páginas, densas de texto (sin contar las que ocupan los índices y las láminas geográficas), en papel biblia, que permita un formato relativamente manual como los de la B. A. C., y a un precio moderado, que facilite su adquisición a sacerdotes y seglares.

De intento hemos retardado esta recensión, con el deseo de releer sus páginas y confrontar la primera impresión recibida con la de otros lectores y críticos profesionales. No han sido muy numerosos estos últimos [1], sin

[1] Valga por todos el juicio ecuánime y laudatorio del P. EMILIO SAURAS, O. P., en «Teología Espiritual», enero 1958.

duda por la extensión de la obra y, tal vez, por el temor de contrariar a ciertos criterios modernos en materia bíblica, diametralmente opuestos al autor, que podría parecer exageradamente ortodoxo y combativo. Es posible, a juzgar por algunas críticas, que pueda parecer su mentalidad «menos moderna».

Para aquellos lectores que aún no conozcan el libro, queremos dar una idea de conjunto, antes de expresar el juicio que nos merece.

Un *Prólogo* extenso (tal vez en demasía) declara el ideal soñado por el autor y acariciado durante sus largos años de magisterio hablado y escrito. Una «Vida de Jesucristo» que lo mostrase en toda su grandeza de Hombre y Dios, a la luz de la más segura ciencia bíblica y teológica, lejos de alardes temerarios y de concepciones personalistas. Una exposición, lo más completa, de todas las páginas del Evangelio, leído y meditado con fe y amor, «con ojos iluminados del corazón», como escribía San Pablo, a quien tanto debe el autor en su conocimiento del Señor. Ideal sublime en demasía, como reconoce sinceramente el mismo autor, pero que se siente latir en todas las páginas del libro, en forma, tal vez, mucho más completa y segura que en otros muchos similares que han ido apareciendo en lo que va de siglo.

Un *Proemio* o introducción estudia los prólogos de San Lucas y San Juan, con profundidad y acierto indiscutible. Sobre todo el comentario al de San Juan, una de las partes más acabadas y hermosas de toda la obra.

Tres grandes partes abarca la exposición de toda la «Vida», subdividida cada una en libros y capítulos. La *1.ª*, «Epifanía del Verbo hecho carne», expone en dos libros la vida oculta y la manifestación de Jesús por el Bautista. Es, a no dudarlo, la parte más acabada y deliciosa de todo el libro, que deja entrever con pena lo que hubiera podido ser todo él con algo más de tiempo.

La *2.ª parte,* en tres libros de extensión desigual, recorre cada uno de los tres años de *vida pública,* de acuerdo con el esquema ya de antiguo fijado por el autor en varios escritos. Sin desmerecer en su conjunto, presenta numerosos contrastes de puntos estudiados hasta con exceso, y otros en que ni siquiera se alude a problemas actualmente discutidos. (Como ejemplo de lo primero, véase la discusión de la frase «de lo alto» o «de nuevo», p. 413, la distinción de una doble expulsión de los profanadores del Templo, pp. 399-407, la autenticidad del texto de Lucas, IX, 54-56, etc.; de lo segundo, véase el silencio sobre los problemas suscitados por los manuscritos del Mar Muerto, en torno a los Esenios, p. 288, las citas algo anticuadas, como si se hubieran insertado, sin retoque, algunos de los estudios parciales publicados en revistas, a lo largo de más de 30 años, etc., etc.)

La *3.ª parte,* «Consumación de la obra mesiánica», estudia en tres libros los preliminares de la Pasión, la misma Pasión redentora y la glorificación de Jesús. Es lo menos acabado de la obra, sobre todo los dos últimos libros, a causa de la enfermedad mortal del autor, con la que parece vérsele luchar porfiadamente para conseguir acabar su tarea, al mismo tiempo que su vida. A modo de epílogo, después de esbozar la obra de Jesús en su Iglesia —su Cuerpo Místico y su Reino—, se explaya gozoso el autor, a las puertas del cielo, en ponderar el atractivo de Jesús, perfecto, Hombre y Dios verdadero, única solución al problema del hombre antiguo y moderno.

Ardua empresa la del autor, y no fácil la de quien quiera formarse una idea de conjunto.

Comparada esta «Vida de Nuestro Señor» con las modernas más renom-

bradas, creemos que (sin negar las deficiencias que luego indicaremos), puede figurar sin disputa entre las mejores. Más aún: por su exposición completa, profunda y equilibrada; por su seguridad ortodoxa valientemente profesada; por su piedad genuina y su amor ardiente y delicado, síntesis maravillosa de la espiritualidad «joannea» y «paulina», sinceramente creemos que ocupa uno de los primeros puestos, si ya no el primero. Comparadas con ellas las de otros autores (Fouard, Fillion, Prat, Ricciotti, Cristiani, Lebreton, etc.), podrán aventajarla ciertamente, en algunos aspectos o estudios particulares, aparte del estilo literario, sobre todo de los franceses. Pero, en conjunto, máxime para quien busca la solidez y seguridad del fondo, aun ahora, no dudamos que ocupará un lugar de preferencia.

El carácter del autor y de su obra, no permiten establecer el menor paralelo con otras «Vidas», más geniales y literarias que profundas y seguras (Papini, Plinio Salgado, Mauriac, Guardini, Rops, etc.). La que más afín nos parece es la de Prat, y no dudamos en remitir al lector a una lectura paralela de cualquier pasaje para que juzgue por sí mismo de las alabanzas poco antes expresadas. Habrá en aquél páginas, tal vez, más acertadas, y sobre todo, más brillantes; pero en muchas otras, aun difíciles, se habrá de contentar el lector con la mera traducción del texto evangélico, sin la menor exposición exegética, y menos teológica. Otra cosa diremos de las notas al fin de cada tomo, de verdadero especialista, que echamos de menos en el libro de que tratamos, así como las marginales correspondientes a cada punto, fuera de algunos casos en que excede los límites acostumbrados. Hubiera ganado no poco la obra, en beneficio del lector, por muy especialista que sea, si el autor nos hubiera querido dar la cita oportuna de los autores por él leídos, aunque fuera para refutarlos. Es éste uno de los defectos ya de antiguo notado en los escritos del autor, como en su precioso «Comentario al Evangelio de San Mateo», que quizás podrían subsanar los editores de sus obras, aunque fuese con reducción de otras notas suyas, más propias de un artículo o discurso a especializados.

Deficiencias y lagunas.—Con sinceridad no fingida las reconoce el mismo autor, y, a buen seguro, que para servir mejor al Maestro, hubiera querido tener el arte más consumado para realizar, con el mayor acierto, su retrato. Tal vez lo hubiera logrado mejor con una vida menos recargada. Su laboriosidad, metodizada hasta el segundo, increíblemente agotadora, se dispersaba en innumerables estudios y artículos, variadísimos, pero, por lo mismo, menos profundos. Esta «Vida de Jesucrito», que, en la mente del autor bullía desde sus primeros años de escriturista, se ha ido retardando, hasta casi quedar fuera del alcance de sus fuerzas humanas, como puede verse en la «Presentación» y «Prólogo» de la obra. Y no lamentaríamos bastante que por causas semejantes quedara esta tarea para plumas recién cortadas, menos preparadas y prudentes.

Efecto de esta falta de tiempo es la misma desigualdad que todos notamos, aun sin contar la última parte, escrita, como sabemos, casi a hurtadillas de la muerte. Hay pasajes, sobre todo de la 2.ª parte, que desdicen del conjunto, por parecer mera inserción de cuartillas o artículos muy anteriores (algo semejante se nota en sus obras sobre San Pablo), o, al contrario, por excesiva minuciosidad exegética o de criterios personales. Sin embargo, justo es reconocer en este último respecto una mayor comprensión, que le permite proponer modestamente las razones probables de la sentencia contraria, dejando al lector juzgar lo que estime más seguro o conveniente. Con fran-

queza y sinceridad ejemplar repite más de una vez que no juzga criterio único ni siquiera principal la novedad o antigüedad de la opinión, sino que trata de aquilatar la opinión, en cosas discutibles, por las razones aducidas, sin fetichismos personales o de escuela, antigua o moderna.

Otro defecto que empaña no poco el brillo de la obra es su estilo, desigual, a veces rebuscado, y no pocas desaliñado y menos digno, aunque sea con el loable intento de traducir en frase gráfica y popular algún inciso evangélico. Hay a veces palabras desusadas o menos castellanas, v. gr. gendarmes, encarnecido, conhorte o aliento, etc., etc.) si ya no son erratas, de las muchas que, además de la impresión deficiente, entorpecen la lectura. Esta misma desigualdad o desproporción, se nota en lo relativo al colorido local y de ambiente, de que raras veces queda satisfecho el lector, como en referencias indirectas y no personales. En este sentido hay que suplirlo con lo que nos dan otros autores en sus «Vida de Jesús», sobre todo el P. Andrés Fernández, conocedor como pocos de la topografía del Evangelio.

Y digamos algo más de este último reparo *tipográfico,* que, sin duda, podrá ser subsanado en nuevas ediciones, con alivio de los lectores.

1) El mismo formato, sin espacio marginal en medio, estorba notablemente la lectura, ya de suyo difícil por la densidad de texto, máxime en algunas páginas de tipos iguales, que recuerdan las de ciertas obras antiguas alemanas.

2) Facilitaría la lectura tener al principio de cada capítulo una breve indicación de la materia, dividida en sus párrafos, además de la indicación actual numérica, menos práctica por lo poco que resalta en su conjunto.

3) Se echa de menos una revisión minuciosa de las notas (aparte de la conveniencia arriba indicada de aumentarlas), poniendo los textos griegos siempre en tipos propios, bien legibles; ampliar los índices, con uno siquiera de autores y materias tratadas a lo largo de la obra, otro de lugares bíblicos comentados especialmente y tal vez de materias discutidas más de propósito, de los diversos artículos del autor que sirven de ampliación del texto, etc.

4) Presentar mejor las láminas geográficas, completándolas siquiera con indicación de las medidas y distancias, que permitan la apreciación a simple vista.

Aunque todas estas innovaciones sugeridas suponen en los reeditores una tarea ímproba, creemos que bien lo merece el contenido de la obra y el renombre del autor.—José Caballero, S. J.

Sabater March, Joaquín, Pbro., *Derecho Constitucional de la Acción Católica.*—Edit. Herder (Barcelona, 1956) p. IX-217, cms. 15 × 23, 50 ptas.

Mucho promete el título de este libro y en verdad da lo que promete; éste es su mérito principal y singular; profundo y sistemático estudio jurídico teológico, a través de una exposición clara y razonada del derecho básico para la organización social del Apostolado seglar. Basta dar una mirada al índice. Comprende tres partes prinicipales: Derecho objetivo, Derecho preceptivo, Derecho dominativo de la Acción Católica. División tripartita del derecho de Acción Católica más práctica que científica, como advierte el autor, gracias a una mejor clarificación de elementos jurídicos.

Conoce el autor los numerosos manuales o tratados de Acción Católica en los diferentes países: ello lo aprovecha para que, conociendo las opiniones anteriormente expresadas, exponga la conformidad o disconformidad con las mismas, a medida que el necesario desarrollo de los temas dé ocasión para ello; no para que su criterio prevalezca sobre el de otros autores, sino tan solo para contribuir a un mejor conocimiento de Acción Católica.

Aunque, especializado el autor en Derecho canónico, tiene siempre mucho cuidado en echar mano de los principios dogmáticos y morales, cuando éstos han de esclarecer las cuestiones.

Después del discurso de Pío XII a los participantes en el II Congreso mundial del Apostolado Seglar (5 de octubre de 1957), nada hay que cambiar en la obra: al contrario, se hallarán en ella argumentos para exponerlo con amplitud y profundidad.

Es de alabar también la diligencia en adornar la obra con índices de materias y onomástico, con bibliografía selecta de todas las lenguas principales, con notas oportunas, con escrupulosa exactitud de citas, cualidades tanto de apreciar, sobre todo, en este género de estudios.—JOSÉ M. MURALL, S. J.

SETIÉN, JOSÉ M.ª, PBRO., *Institutos Seculares para el Clero Diocesano*.—Edit del Seminario de (Vitoria, 1957) p. IX-144, cms. 14 × 21,5.

«*Espiritualidad y Apostolado*» es una publicación en serie emprendida por la Editorial del Seminario de Vitoria. El primer libro impreso de la colección es el que presentamos del joven profesor de Moral y de Derecho Público en la Escuela Superior de Teología de este Seminario.

Es la primera obra que trata expresamente, siguiendo la Constitución «Provida Mater Ecclesia», del modo cómo los sacerdotes seculares (el autor los llama siempre diocesanos) pueden organizarse jurídicamente en un estado de perfección.

La exposición comprende seis capítulos. El primero precisa los conceptos de consejos evangélicos, perfección y santidad. El segundo estudia la Constitución Apostólica. «Provida Mater» relacionada con el Clero Diocesano. Los capítulos restantes presentan cuatro Institutos Seculares sacerdotales: «Sociedad de Sacerdotes del Sdo. Corazón de Jesús» (Francia), «Sociedad del Prado» (Francia), «Pía Unión del Cuerpo Místico» (Italia), «Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz» y «Opus Dei» (España).

Como ya puede verse por la enumeración de los capítulos, la intención del autor queda reducida a exponer unos cuantos tipos, más o menos específicos, no de lo que podrían ser los Institutos Seculares para el Clero Diocesano, sino de lo que realmente son dentro de los cuadros trazados por la Constitución Apostólica «Provida Mater Ecclesia». No se le ocultan al autor las dificultades que se presentan, sino que las va enumerando con sinceridad y resolviendo con claridad, animado siempre del celo ardiente por la perfección cada día creciente de sus hermanos en el sacerdocio. La obra del Rdo. señor Setién es de mucho provecho, especialmente para cuantos se dedican a estos estudios, por su novedad, su competencia y por su carácter singularmente práctico y apostólico.—JOSÉ M. MURALL, S. J.

BOSCHI, ALFREDO, S. I., *La castità nei candidati al sacerdozio*, 2.ª editione riveduta e aumentata.—Edit. Marietti, Via Legnano, 23 (Torino, 1957) p. 251, cms. 15 × 21,5.

El P. Boschi, Profesor de Teología Moral en el Pontificio Seminario Regional de Cuglieri (Italia), puede llamarse especialista en la materia tratada en este libro.

Recoge en él una serie de artículos publicados en la revista «Seminarium» del 1954 al 1956. Agotada la primera edición en tres meses, aparece la segunda, ciertamente mejorada en todo sentido. El P. Boschi ha sabido reunir y presentar en forma sistemática, haciendo un estudio concienzudo de ellos, los documentos de los Sumos Pontífices, de las Congregaciones Romanas y de los Obispos, acompañados de la interpretación y aplicación práctica de autores eminentes. La exposición es completa, clara, breve y prudente, nota muy apreciable en tan delicados y difíciles temas, actualizados en nuestros días.

Después de la introducción, en la que se determinan los límites y dificultad del problema, se desarrolla la materia en tres partes principales. Parte I: Casos de juicio negativo distribuídos en cinco grupos. Parte II: Examen de la prueba sobre la castidad. Parte III: Algunas cuestiones complementarias, en especial sobre el Director espiritual y Confesor habitual.

Si bien atiende el autor a la parte que podría llamarse negativa, no obstante a modo de apéndice, hace muy atinadas observaciones para la formación de los seminaristas y clérigos en la guarda de la santa virtud.

La presentación tipográfica, excelente, como suele la acreditada Editorial Marietti.—JOSÉ M. MURALL, S. J.

L'Apostolato dei laici. Bibliografia sistematica.—Università Cattolica del Sacro Cuore, Piazza S. Ambrogio, 9 (Milano, 1957) p. XVI-263, cms. 17 × 24.

La Universidad Católica de Milán, de consuno con la junta permanente de congresos internacionales de apostolado seglar, nos ha preparado esta bibliografía, que sin ser definitiva, pues se la presenta a modo de ensayo o esbozo, sujeto a revisión y a perfeccionamientos, es con todo ya en sí un fruto muy bien logrado con sus 2.229 fichas bien clasificadas.

«La bibliografía comprende, se nos dice en la introducción, libros, opúsculos, artículos de estudio (no sobre organización) publicados en gran parte durante el pontificado de Pío XI y Pío XII (desde 1922 hasta 1957), época en que se dió gran impulso a la colaboración de los laicos en el apostolado jerárquico de la Iglesia. También hemos citado alguna publicación anterior.»

Precede al cuerpo de la obra una lista de abreviaturas de las publicaciones periódicas, de las que están tomadas muchas de las fichas, y lo acompañan un índice de autores y otro de libros y colecciones sin autor.

Aplaudimos con fervor la idea que ha inspirado esta obra, digna de ser imitada en otros sectores de la vida católica, y hacemos votos porque llegue cuanto antes a la perfección deseada por los autores. La Secretaría de Estado de Su Santidad ha enviado al autor una carta gratulatoria por este libro.—D. I.

DELHAYE, PHILIPPE, PBRO., *Le problème de la conscience morale chez S. Bernard. Étudié dans ses oeuvres et ses sources.* (Analecta mediaevalia namurcensia, 9).—Edit. Godenne (Namur, 1957) p. 117, cms. 25 × 17.

Nada mejor que acudir a los grandes maestros de las diversas épocas para buscar las líneas directrices de todo sano progreso y renovación moral. El canónigo Delhaye, que ya en obras anteriores nos ha dado el fruto de sus estudios morales medievalistas, aborda en ésta el pensamiento de S. Bernardo —en su raigambre histórica— sobre la conciencia moral. S. Bernardo fué un hombre tradicional, cuya originalidad consistió en vivir y en formular con expresión propia, después de profunda meditación, los datos de la tradición. En él la ciencia es vida.

Parte S. Bernardo del plano humano de la conciencia —remordimiento— al plano místico: testimonio de la presencia divina en el alma. Las fuentes de S. Bernardo dan esta triple concepción de la conciencia que influyen marcadamente en las exposiciones del santo: *Visión clara del hombre ante sí mismo; anticipación del juicio divino sobre la conducta moral del hombre; percepción de la presencia de Dios en nosotros.* Esta última visión de la conciencia, sin duda la más original, no implica el quietismo. La presencia divina acrecienta las virtudes. «La ley moral se interioriza. No es ya sólo obediencia a un precepto exterior, a una razón, norma de la moralidad, sino conformidad espontánea a los deseos y aspiraciones de un amigo presente.» «El Espíritu da testimonio a nuestro espíritu que somos hijos de Dios» (Rom 8, 16). Critica Delhaye las ideas de S. Bernardo sobre la conciencia errónea.

El estilo sugerente del autor hace que la obra se lea con verdadero agrado. El que quiera abordar los problemas que plantea la palabra conciencia, consultará sin duda esta obra de Delhaye.—J. A. GOENAGA, S. I.

MONZÓN, JUAN BAUTISTA, C. P. C. R., *El matrimonio cristiano.* 4.ª edic.—Edic. Campaña pro Moralidad y Fe íntegra, Santa Clara, 4, 2.º (Madrid, 1957) p. 79, cms. 17 × 12.

La gran difusión de este libro es fruto de la campaña por la moralidad y dignificación de la familia cristiana, sobre la que se ha echado una ola de paganismo de importación extranjera. En síntesis se expone la doctrina católica sobre el sacramento del matrimonio. En ciertos puntos que han venido discutiendo últimamente los moralistas, se ha tenido el buen acuerdo de dejar asentada la doctrina enseñada por Pío XII en diversos discursos. Muy oportuno es el Apéndice sobre la «Mente de la Iglesia sobre la literatura llamada de "Educación Sexual"», «Iniciación sexual» y «Formación prenupcial».—M. Q.

TORRES, ALBERTO A., S. J., *¡Abranos la verdad! Sobre los misterios de la vida y del amor. Aclaraciones a la adolescente de 14 a 18 años,* 2.ª edic.—Ed. Sal Terrae (Santander, 1957) p. 141, cms. 10,5 × 14,5

Difícil es la tarea que se ha propuesto el autor de este opúsculo, que se dirige a la muchacha que ha pasado de los 14 años y se siente atormentada por las dudas, desasosiegos y curiosidades legítimas sobre los misterios de la vida y del amor. No hay que proceder con conciencia dudosa y se hacen obligatorias las aclaraciones para evitar peligros de correr con vértigos de pecado. La materia no puede ser más delicada, y el peligro de bajar a realis-

mos groseros y contraproducentes salen en seguida al paso. No puede negarse que el autor ha tenido una habilidad y delicadeza suma, y hablando con claridad ha evitado aquellos escollos. Sobre todo el libro está escrito no sólo con arte y habilidad, sino también con unción y espíritu sobrenatural. Hermosos los escogidos grabados, acompañados de acertadas palabras en su parte posterior. Cada capítulo lleva un bello colofón. Como remate, un capítulo para las que son llamadas por el Espíritus Santo a una vida superior de virginidad. No podemos menos de recomendar un libro tan bien escrito, que no es extraño mereciera en seguida una segunda edición.—M. Q.

BLANCO PIÑÁN, SALVADOR, PBRO., *Alegraos en el Señor. La Iglesia y las costumbres y diversiones modernas.*—Edic. FAX (Madrid, 1957) p. 266, cms. 17 × 10.

Las costumbres y diversiones de la vida moderna, agudizadas con la introducción creciente de modas extranjeras cada día en auge más extremoso, constituye un problema de conciencia, que se ve resuelto por varios criterios, engendrando la desorientación de las conciencias delicadas. De aquí la oportunidad de este libro, en el que su autor, un dignísimo sacerdote, no presenta su criterio, sino el del Papa Pío XII y el del Episcopado español. La diferencia de unas y otras enseñanzas resalta a la vista en el libro por el distinto tipo de letra adoptado para cada una.

No es que se trate de desterrar la alegría de la vida, sino de normalizarla en nuestras costumbres y diversiones: en el cine, la radio, la televisión, sobre todo en las modas y vestidos en donde la inmoralidad ha hecho estragos, en las playas de veraneo, bailes y fiestas, y la actuación debida de las autoridades. Con razón advierte el autor que la Iglesia no prohibe la diversión. Quiere que estemos y vivamos alegres. Pero alegres en el Señor. Un libro sumamente recomendable y que requiere máxima difusión.—M. Q.

Semana Santa, según el nuevo «Ordo Hebdomadae sanctae instauratus», 2.ª ed., por los Monjes de Montserrat.—Edit. Litúrgica Española, S. A., Av. José Antonio, 581 (Barcelona, 1957) p. 238, cms. 11 × 16.

Muy bien presentada está esta *Semana Santa,* con discretos grabados, una instructiva declaración antes de cada uno de los principales días de la Semana, una nota preliminar con las normas a que se han de atener los fieles, y buen papel. Lástima que el volumen no saliera unos meses más tarde. Hubiera podido recoger las ordenaciones y declaraciones de la Sagrada Congregación de Ritos sobre el orden instaurado de la Semana Santa, que salieron el 1 de febrero de 1957. Para nuestro gusto, hubiéramos también deseado que, así como se marcan con letra cursiva las rúbricas en lo que se refiere a la celebración simple, se hubieran añadido las declaraciones que se dieron acerca de cuándo y cómo se puede usar esta forma simple.—M. Q.

PARSCH, PIUS, Can. Reg. de S. Agustín, *El año litúrgico.* Vers. española por Eufrasio Carretón, O. S. B., sobre la 13.ª ed. alemana.—Edit. Herder (Barcelona, 1957) p. 992, cms. 10 × 80.

Bellísima es la presentación de esta obra, tan apreciada por el culto público alemán, y que no dudamos será muy bien recibida por el español. Pro-

fundo conocedor de la liturgia, Pius Parsch sabe ir presentando con unción las diversas facetas del llamado *Año litúrgico,* que, como advierte en la introducción, debiera más bien llamarse «tiempo eclesiástico anual», ya que no coincide con el año civil. Su explicación o comentario es histórico-doctrinal de los textos del misal romano, con alusiones también al breviario, y está presentado con fina sensibilidad de artista y asequible a toda clase de lectores medianamente instruídos, que siguen aquí el itinerario litúrgico de los misterios de la vida de Cristo, que la Iglesia propone a nuestra consideración en la misa. Va desentrañando la hondura que se encierra en los textos del misal en los domingos y demás solemnidades, sin distraer al lector con los vuelos literarios de Dom Guéranger, ni con la erudición histórica y arqueológica del Cardenal Schuster. En la segunda parte del libro se expone el propio y común de los santos, a los que el traductor, con buen acuerdo, ha añadido los santos propios de España e Hispanoamérica. No conocemos mejor libro que éste para enseñar a asimilarse la vida divina, participando de un modo activo en la celebración del acto litúrgico por excelencia de la Iglesia, que es la santa Misa. Se presenta la obra en la sobrecubierta con un monograma de Cristo, mosaico del siglo V del Baptisterio de Albenga (Italia). Ojalá que entre nosotros logre una gran difusión.—M. Quera, S. I.

Lesourd, Paul, *El libro de Lourdes. Guía completa religiosa y turística de la ciudad y sus alrededores.* Trad. del francés.—Edit. Razón y Fe, S. A. (Madrid, 1958) p. 250 más 8 ilustr., cms. 15 × 15.

Lleva esta hermosa *guía de Lourdes* un *Prefacio* del Emmo. Cardenal Tisserant, Presidente del Comité Internacional del Centenario de las apariciones. Viene luego un *Preámbulo* con documentos y descripciones interesantes: la Encíclica de Pío XII del centenario; la carta del Papa al Cardenal Liénart; la oración de Su Santidad para el centenario con el documento de concesión de la indulgencia jubilar. Siguen datos útiles sobre las fechas principales, un film sobre Lourdes, Comité del Centenario, organización del mismo, y los accesos a este lugar por ferrocarril, carretera y avión.

La segunda parte es una exposición histórica y descriptiva de Lourdes: la gruta; las apariciones extensamente referidas; la fuente; las piscinas; los tres santuarios; la iglesia subterránea; las peregrinaciones; los milagros y curaciones; el calvario; el monasterio de las HH. de la Inmaculada Concepción, etc.

La tercera describe primero el *Castillo,* va exponiendo *recuerdos de Santa Bernardita* en la ciudad. Es interesante la narración auténtica de los hechos ocurridos, con sus pintorescos diálogos y declaraciones de los testigos y de la misma vidente.

La parte cuarta, de importancia para excursionistas, describe los *alrededores de Lourdes.* Por fin se informa sobre el *alojamiento y alimentación en Lourdes.* Para los españoles lo más útil es el apéndice de la edición española, que intitula: *España hacia Lourdes.* Como remate viene el índice de materias. No faltan ilustraciones y mapas, sobre todo el que va separado del texto.—M. Quera, S. I.

SCHALLER, JEAN-PIERRE, PBRO., *Sacerdote, médico y enfermo.* (Colección «Psicología, Medicina, Pastoral» XIII).—Edit. «Razón y Fe» (Madrid, 1956) p. 228, cms. 20 × 14.

El tema de las relaciones entre sacerdote y médico es hoy actualísimo. El autor en la primera parte de su obra estudia el sentido de la enfermedad desde el punto de vista médico y teológico. Bajo el primer aspecto destaca el sentido humanista de la medicina actual, que coincide con la concepción tradicional de la Escuela. La frase de Hipócrates: «No hay enfermedad, sino *totius substantiae* (= de todo el ser)», la considera Lhermitte como el mayor empujón que jamás haya recibido la medicina hasta ahora. Desde el punto de vista teológico la enfermedad es ante todo pena de la culpa original, y no menos de los pecados personales; sin embargo, puede ser también medicina contra pecados futuros, y fuente de muchas gracias para el propio enfermo y para la Iglesia (Cuerpo Místico). La enfermedad del inocente sólo recibe luz de la Cruz del Calvario. Ante la enfermedad, el sacerdote y el médico han de colaborar de común acuerdo, no exagerando la misión espiritual del médico (convirtiendo la psicoterapia en dirección espiritual) ni olvidando el sacerdote la terapia de las afecciones corporales.

La segunda parte enfrenta al sacerdote con el enfermo, y de modo particular con el tuberculoso. La psicología del enfermo, en general, queda descrita analizando las virtudes teologales y cardinales en éste; la del tuberculoso —que el autor conoce particularmente— se describe con detenimiento. El tuberculoso es versátil e inconstante; frecuentemente decepcionado, aunque sujeto a estados eufóricos, que comúnmente prolonga hasta momentos antes de la muerte; hiperemotivo; abúlico; con tendencia a la reflexión, que le hace observador y psicólogo. El erotismo conocido del tuberculoso no se debe —como han sostenido algunos médicos de principios de siglo— al influjo de los bacilos de Koch en los órganos genitales, sino al ambiente y a causas exteriores (ociosidad, posición decúbito dorsal, nutrición abundante y rica, juventud, ambiente de sanatorio, y también a la hiperemotividad con necesidad especial de cariño). El autor da consejos para la dirección espiritual de estos enfermos, afirmando que no todo es excusable en los tísicos en general, pero que el director debe dar más importancia a las faltas de estos enfermos contra la caridad que a las de castidad.

En la tercera parte estudia el auxilio que la Iglesia ha prestado al enfermo y la misión del sacerdote a la cabecera de la cama de éstos.

El libro —que podía haber sido aligerado en muchas páginas— será útil para todo sacerdote, médico o enfermero, en su labor con los enfermos, y sobre todo para los que por su misión hayan de tratar con tuberculosos o enfermos de psiquismo y condiciones parecidas. El poco optimismo que muestra el autor sobre la curación de la tuberculosis (p. 59) se explica al ver fundar sus afirmaciones en obras del año 1932.—A. ROLDÁN, S. I.

GARMENDIA DE OTAOLA, A., S. J., *Estrella y Estela.*—Artes Gráficas Grijelmo (Bilbao, 1956) p. XIV-423, con ilustr., cms. 17 × 23,5.

Es la biografía de la Rvda. M. Coínta Jáuregui Osés narrada —como se deduce de todo el conjunto— especialmente para las Religiosas de la Orden de la Compañía de María Nuestra Señora. Es una vida ejemplar de un alma

que entra decidida a servir al Señor. Vida de sacrificio y abnegación desde el momento de abandonar el mundo y aun antes. Vida de virtud no vulgar, vida que va dejando una estela de santidad por donde pasa. Nos agrada ver un alma de nuestros días (quizás hoy las hay más que nunca) que se santifica cumpliendo sencillamente, sin aspavientos, con el deber y cargando con su cruz de cada día. Alma simpática esta de la biografiada que tiene datos encantadores en su vida. Ama a Dios apasionadamente y sin embargo no olvida a su pueblo natal, Falces. Mujer de dotes de gobierno y de miras amplias y que sin embargo no deja de consolar a una colegiala a quien ve atribulada. Mujer que sabe ir a donde Dios la llama —aunque le sangre el corazón— con la sonrisa en la boca. Sentimientos especiales de su alma fueron: el amor grande al Sagrado Corazón, el gozo, la esperanza, el hambre de lo espiritual, el amor al sufrimiento y a la Cruz, humildad a pesar de sus frecuentes cargos de gobierno. . Por todo ello creemos que esta biografía —bien escrita y bien presentada— hará bien y servirá de aliento a muchas almas, especialmente a las de la Orden de la Compañía de Nuestra Señora, que tan intrépidamente trabajan por la gloria de Dios en todo el mundo.—S. S.

BLANCO PIÑÁN, SALVADOR, PBRO., *Yo te elegí.*—Ediciones Fax (Madrid, 1956) p. 388, cms. 17 × 11, pts. 34.

ID., *Por senderos difíciles.*—Ediciones Fax (Madrid(1956) p. 168, pts. 26.

ID., *Sois un beneficio de Dios.*—Ediciones Fax (Madrid, 1956) p. 288, pts. 46.

PÍO XII, *Discurso al Congreso Internacional de Liturgia Pastoral.*—Edit Balmes (Barcelona, 1957) p. 64, cms. 17 × 12,5.

Altavoz del pensamiento pontificio, don Salvador Blanco se ha impuesto la tarea de divulgar, en tomos destinados a diversas profesiones o clases sociales, las enseñanzas de Pío XII. A los tomos precedentes ya bien conocidos, añade ahora los que se dirigen a los sacerdotes, a las jóvenes y a los médicos. El primero contiene una verdadera ascética sacerdotal en su primera parte y todo un tratado de pastoral en las dos siguientes, dirigidas a los párrocos y a los capellanes castrenses y de cárceles, respectivamente. A la riqueza doctrinal propia del pensamiento pontificio añade el señor Blanco una apta disposición de los materiales, con que consigue darnos en forma orgánica y vertebrada lo que sin él habríamos de buscar en documentos dispersos. Lo mismo se diga de los otros dos tomos. Los editores han puesto de su parte una acertada presentación y una impresión que facilita cuanto es dado la lectura. Agradecemos al señor Blanco su labor divulgadora, su trabajo de síntesis y los copiosos índices. Supuesto que los fragmentos insertos son a veces muy breves, creemos sería de mucha utilidad completar la cita de los documentos con las de las fuentes o colecciones españolas (Ecclesia, Archivo de Documentación, etc...). Así, quienes quieran compulsar las citas o encuadrarlas en su contexto lo podrán hacer mejor.

También ha sido muy oportuna la iniciativa de la Editorial Balmes de darnos en un folleto el discurso de Su Santidad al Congreso Internacional de Liturgia Pastoral, que tanta resonancia alcanzó y a tantas dificultades dió respuesta. Los editores han introducido algunos títulos en la división de capítulos, han transcrito en notas todos los textos citados por el Papa y han añadido la versión de las frases latinas intercaladas. También han tenido el

acierto de añadir la cuarta parte de la Encíclica «Mediator Dei», cuyas normas prácticas aclaran a maravillas el pensamiento papal en las materias tocadas en el citado discurso.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

RIMAUD, JEAN, S. I., *Sobre la educación religiosa.*—Ediciones Fax (Madrid, 1956) p. 264, cms. 20 × 14, pts. 50.

CAYUELA, ARTURO M.ª, S. I., *¡Joven, puedes mejorarte!*—Ed. Balmes (Barcelona, 1957) p. 72, cms. 16 × 10.

La Biblioteca de Filosofía y Pedagogía se ha enriquecido, y no es tópico, con la obra del P. Rimaud. Con una visión integral del tema nos habla del fundamento bautismal, la presencia de Dios, los hábitos religiosos, la Historia Sagrada, la enseñanza y cultivo de la fe, el sentimiento religioso y la piedad, la religión del deber, la vida interior y oración, el sentido cristiano del pecado, el conocimiento y amor de Nuestro Señor Jesucristo y la pertenencia a la Iglesia. Libro de líneas clásicas, de doctrina sólida, de exposición trasparente. Pocos libros más indicados así para los educadores por vocación, como para los padres, que lo son o han de ser por naturaleza. Sin los abusos tan frecuentes de la terminología pedagógica, el autor se muestra conocedor de la problemática contemporánea y pone sus soluciones al alcance de los menos especializados. Bien se adivina que el P. Rimaud no es sólo un veterano educador, lo que ya sería mucho, sino también un experto director de conciencias de adolescentes.

Nos congratulamos por la reimpresión del opúsculo del P. Cayuela «¡Joven, puedes mejorarte!». Una práctica del examen de conciencia presentado en varios esquemas, que es en verdad un método ascético para aprovechamiento espiritual de la juventud. Buen recuerdo de los Ejercicios espirituales, buena introducción a la práctica de la oración mental y no menos excelente maestro para enseñar el hábito de la reflexión.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

MEIER, JOSÉ, *Ideas claras sobre la pureza y el amor.*—Ediciones Studium (Madrid, 1957) p. 176, cms. 20 × 14.

FREMONT GRANT, DOROTHY, *Con que ¿quieres casarte?*—Ediciones Studium (Madrid, 1956) p. 120, cms. 20 × 14.

No escasean, digámoslo con un eufemismo, los libros de preparación al matrimonio. Quisiera Dios que fueran tan abundantes los que preparan al joven para sus otros quehaceres en el mundo. Pero si se escriben con carácter sano y de veras formativo, no podremos quejarnos del todo. El del Dr. Meier y el de Dorotea Fremont, para chicos y chicas, respectivamente, llenan esta doble condición. El primero ha alcanzado varias ediciones alemanas y se caracteriza por su valor formativo de la voluntad. Acertadamente sitúa al joven cristiano en la encrucijada del matrimonio o de la vida sacerdotal o religiosa, cuyas condiciones se exponen ante su libertad para que pueda elegir. El segundo libro trata exclusivamente del estado matrimonial, supone la elección ya hecha y da consejos de índole más práctica e inmediata. Ambas obras serán de utilidad y deben figurar en el elenco de libros recomendables sobre la materia.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

CRISTIANI, L., PBRO., *Nostradamus, Malaquías y Compañía.* Trad. del francés por Francisco Aparicio, Pbro.—Edic. Studium (Madrid, 1957) p. 158, cms. 11,5 × 18,5.

Muy interesante es este libro que nos da una recensión histórica de todos esfuerzos del hombre en la práctica del arte adivinatoria, comenzando por la más remota antigüedad. Nos informa sobre los más célebres adivinos y los oráculos más famosos, sobre la Sibila y los libros sibilinos, de la proscripción de adivinos y falsos profetas en el Antiguo Testamento y de la oposición del cristianismo a las prácticas adivinatorias. Esto no obstante persistieron las prácticas paganas, y seguían engañando al vulgo ignorante augures y adivinos hasta el siglo XVI, en que la ebullición de los espíritus con la explosión del protestantismo, provocó en los discípulos de Lutero el cultivo de la teratomancia y astrología.

El canónigo Cristiani nos informa por menudo de Nostradamus, católico descendiente de judíos convertidos en la Provenza, médico muy dedicado a la astrología, que se complacía, como él mismo cuenta en sus *Centurias*, en contemplar las estrellas, sentado de noche en un trípode de bronce haciendo predicciones, como las antiguas pitonisas, que creían a pie juntillas la reina de Francia Catalina de Médicis y su consorte Enrique II. Nostradamus tuvo fortuna en algunas predicciones, si bien en otras se engañó. En este libro Cristiani defiende su ortodoxia, alegando que se engañaba de buena fe, a pesar de sus prácticas más o menos teúrgicas y mágicas.

Por lo que hace a la apócrifa profecía de San Malaquías, también son aquí impresionantes algunos aciertos de su lenguaje sibilino. Mas hasta 1595 no se dió a conocer esta profecía atribuída a un santo obispo irlandés de 1148, amigo de San Bernardo. Jamás apareció un manuscrito de ella, que probablemente fué forjada por el monje Arnoldo Wion en la fecha de su aparición.

Termina el libro con un capítulo: ¿Qué hay en definitiva sobre el arte de adivinación? Es simplemente un atentado contra los derechos de Dios. Sólo El puede darnos a conocer en casos extraordinarios lo futuro. Libro a todas luces recomendable.—M. QUERA, S. I. —

DELGADO-IRIBARREN, JOSÉ ANGEL, S. J., *Jesuítas en campaña. Cuatro siglos al servicio de la historia.*—Edit. Studium (Madrid, 1956) p. 349, cms. 15 × 19,5.

Como dice el título del libro, se narran aquí las hazañas realizadas por los jesuítas, desde el principio de la Orden, como capellanes militares. A trechos el libro tiene algo de efémerides, como en forma de crónica. Pero lo ordinario es que se narren las hazañas en forma de relatos documentados, trasladando trozos de muchas cartas y documentos recogidos en archivos o modernamente alcanzados por diversos conductos. Aparecen las hazañas de capellanes de diversas naciones, si bien para nosotros tienen especial interés las de la guerra española y aun las de la guerra europea que le siguió. Abundan los grabados. El estilo se torna novelesco a ratos, si bien aquí no hay juego de imaginación, sino que se da el dato rigurosamente histórico. Termina el libro con el relato verdaderamente impresionante de las peripecias del P. Alagiani, italiano, en la última guerra mundial, narración que pone el sello a la brutalidad de los rusos en sus crueldades con los infelices prisioneros que caen en sus manos. Ojalá que los lectores asiduos de novelas se dieran a leer libros como éste.—M. Q.

MAURO WALTER, O. S. B.,, *La Vida Monástica. Sus principios esenciales.* Trad. del latín por Aurelio Boix, O. S. B.—Edic. Studium (Madrid-Buenos Aires, 1957) p. 107, cms. 19 × 11.

El sólo nombre de don Mauro Walter es ya una evocación valiosísima en la historia del monacato moderno. El fué el restaurador de la gran Abadía de San Martín de Beuron, y el que acosado por la Kulturkampf echó con sus éxodos, los fundamentos de otras varias y célebres abadías benedictinas: Maredsous, en Bélgica; Erdington, en Inglaterra, Sta. María de Seckau, en Austria...

En la reunión de Abades benedictinos de Salzburgo (1868) el Abad Fr. Mauro es claramente el organizador de la Orden Benedictina. Y de aquella memorable ocasión brota este tomito síntesis preciosa de la Regla de San Benito.

Ahora aparece en castellano aquel original latino. Pero nadie tema que sea una obra antigua. Al recorrer en esas pocas páginas los siete elementos o principios de la vida monacal, el lector se siente trasladado fuera del tiempo: está en presencia de la verdad, del espíritu, de lo eterno.

Con sencillez evangélica, pero con densa austeridad, a lo Juan Bautista, oímos comentar esas sublimes realidades que hoy más que nunca nos pasman a los «incostantes y pequeños moradores» de la tierra que somos los hombres: el gran silencio, la pobreza, el trabajo, la obediencia, el amor... La vida de verdad aletea con serena unción en esos capítulos.

Su lectura será —y no sólo para los monjes— una honda llamada a la paz del espíritu.—JOSÉ LUIS MICÓ BUCHÓN, S. I.

GONZALO DE CÓRDOBA, O. F. M. CAP., *Del Solar franciscano. Sontoral de las tres Ordenes.*—Edic. Studium (Madrid, 1957) p. 370, cms. 18 × 11.

Un verdadero y ameno «año cristiano franciscano» es la nueva obra del fecundo escritor capuchino, Fray Gonzalo de Córdoba. El «Solar Franciscano», en maravillosa irradiación, ha esparcido por todo el mundo aquel humanismo y santidad del Poverello de Asís; y los hombres siguen admirando, siglo tras siglos, la sencilla santidad que irradian en sus Tres Ordenes y múltiples frondosas ramas, los hijos de Francisco.

Espigando en ese maravilloso florilegio del juglar de Dios, el autor nos presenta más de 300 breves biografías de Santos franciscanos. Una mezcla de piedad filial profunda y modernos conocimientos de las corrientes actuales en la biografía y las historia colocan al P. Córdoba en ese punto exacto que dista igualmente de la fantasía crédula e infantil de las pasadas hagiografías, y del hipercristicismo un tanto racionalista que desconfía injustamente de toda sobrenaturalidad y hasta de todo encanto y emoción de lo bello, inesperado y celeste.

Esta serena posición y la amenidad de su estilo, junto con la atinada selección de los Santos y beatos biografiados harán de este volumen, no sólo lectura agradable a los Novicios de la Orden y Religiosas Clarisas, en quienes pensaba modestament el autor, sino también a cuantos tengan un alma sensible a la piedad y a la belleza.

El P. Fray Mauricio de Begoña ha completado el valor del libro con un jugoso prólogo que es una auténtica evocación casi fílmica del desfile de los Santos Franciscanos.—J. L. M.

CRONICA

III Congreso Mariológico Internacional y XVIII Asamblea de la Sociedad Mariológica Española Lourdes 10-14 septiembre 1958

El año centenario de las Apariciones de la Inmaculada Virgen María en Lourdes llegó quizá a su máximo esplendor los días 10 al 17 de septiembre, en los que se celebró, en aquel ambiente tan mariano y ecuménico, el tercer Congreso Mariológico Internacional (10-14 septiembre) y el décimo Congreso Mariano Internacional (14-17 septiembre).

Sabido es que los Congresos internacionales marianos, que hasta el año 1950 no tuvieron carácter estrictamente científico, recibieron un nuevo impulso cuando el Rdo. P. Carlos Balič, O. F. M., Presidente de la Academia Mariana Internacional, realizó la idea, por muchos deseada, de juntar al VIII Congreso Mariano que debía celebrarse el año santo 1950 en Roma un Congreso Mariológico estrictamente científico, que sirviera de preparación a la definición dogmática de la Asunción. De nuevo en la Ciudad Eterna, como preparación para la institución de la fiesta de la Realeza de María, se celebraron conjuntamente el IX Congreso mariano y el II mariológico internacional. Y ahora por tercera vez en Lourdes tenía lugar este doble Congreso sobre la Santísima Virgen.

Imposible en una breve reseña ni siquiera una enumeración escueta de todos los trabajos que se leyeron en las diversas secciones aquellos días. El programa, con la simple enumeración de los diversos estudios, es un folleto de 68 páginas. Prescindiré, pues, totalmente del Congreso mariano, para limitarme a algunas indicaciones sobre el mariológico, que es el que más interesa a los lectores de una revista de carácter teológico, como es «Estudios Eclesiásticos».

Dos características tuvo este Congreso: la diligencia que se puso en su preparación, desde varios años antes (todos los miembros de la Sociedad mariológica española recordamos cómo el Rvdo. P. Balič verdadera alma de este Congreso, estuvo con nosotros en nuestra Asamblea de 1956 en Aránzazu y nos repartió ya entonces el avance de programa de las diversas secciones) y el gran número de mariólogos que acudieron a él. La prensa dió el número de 350 teólogos especializados, venidos de todo el mundo y ciertamente no parece exagerado dicho número.

Para mayor claridad en la exposición distinguiremos estos cinco puntos: Sesión inaugural, Sesiones plenarias, Discusiones, Sesiones particulares, Clausura del Congreso. En las sesiones particulares nos fijaremos casi exclusiva-

mente en la sección española, que constituía al mismo tiempo la XVIII Asamblea anual de la Sociedad mariológica española.

I. Sesión inaugural.—Prescindiendo de los actos de carácter estrictamente religioso (Canto del Veni Creator, etc.) y de los discursos de bienvenida (Cardenal Cicognani, Obispo de Lourdes...), la parte científica de esta sesión inaugural corrió a cargo del conocido mariólogo alemán Rdo. P. Enrique Köster sobre cuál es el «mínimum» que debe atribuirse a María en su cooperación a la obra de la redención, según las investigaciones realizadas hasta el momento presente (demasiado «mínimo» pareció a la mayoría de los mariólogos) y del Reverendísimo Canónigo Gerardo Philips «De unitate Christi et Ecclesiae».

II. Sesiones plenarias.—Tuvieron lugar los días 11, 12 y 13 de 9 a 12 de la mañana. Asistieron ordinariamente alrededor de veinte Obispos, uno de los cuales cada día tuvo un breve discurso introductorio: el primer día uno del Canadá, el segundo el Arzobispo de Méjico, el tercero un Obispo alemán de la diáspora. A continuación se leían las ponencias en latín: cuatro o cinco cada día, a cargo de eminentes mariólogos. Citemos por lo menos, los nombres: Rdo. P. Nicolás, O. P., Malo, O. F. M., De Aldama, S. I. y García Garcés C. M. F. que representaron muy dignamente a nuestra Sociedad mariológica española; Belanger, Köster, Excmo. Dr. Parente, Roschini, Doronzo, Fenton, Müller. Los temas que trataron fueron todos aspectos particulares del tema general María y la Iglesia. El último día hablaron también el Rdo. P. Ciappi O. P., Maestro del Sacro Palacio, sobre la verdadera devoción a María y el P. Muñoz Vega, S. I. Rector de la Universidad Gregoriana sobre la relación de los milagros del Evangelio con los milagros de Lourdes.

III. Discusión de algunos temas de las Conferencias.—Fué imposible, dado lo cargado que estaba el programa, discutir cada una de las ponencias. En lugar de dedicar cada día un rato a tales discusiones, se reservaron todas para la sesión del domingo 14 por la mañana. Dirigió la discusión el Reverendo P. Dhanis, S. I., Prefecto de estudios de la Gregoriana. Todos los que lo habían deseado habían dado por escrito de antemano sus objecciones, que se habían entregado con el suficiente tiempo para su estudio a los ponentes. Por ausencia de algunos de ellos y falta de tiempo no pudieron discutirse todas. Dos puntos fueron los que principalmente se discutieron: la posición del Rvdo. P. Nicolás en la que defiende que por la divina Maternidad la Stma. Virgen pertenece al orden hipostático de un modo que puede decirse intrínseco y la posición minimista de los mariólogos alemanes Köster y Müller que admiten una corredención de María puramente receptiva. La primera cuestión explicada magistralmente por el P. Nicolás creo que convenció a la mayor parte de los asitentes. La segunda cuestión mostró el abismo que separa en el problema de la corredención la posición germánica de la que generalmente defienden los mariólogos más meridionales. Cierto que se llegó en la discusión a un momento en que un mariólogo español exclamó: «Ergo *re* idem dicimus». Sin embargo, las ulteriores explicaciones del Rvdo. Müller, uno de los más autorizados portavoces de la sentencia alemana, mostró no ser verdad tal optimismo. Sin duda por estas divergencias todavía tan notables entre los diversos mariólogos se determinó no formular conclusiones de este Congreso, ni proponer voto alguno a la Santa Sede, como primeramente se había pensado. A estos votos, sin embargo, hizo alu-

sión el Cardenal Legado en su discurso de clausura, como diremos al tratar del último acto del Congreso. El no formular conclusiones, afirmaron atinadamente tanto el P. Dhanis, como el P. Balič, no debe interpretarse como si el Congreso no hubiera sido fructuoso. En verdad el contacto entre los mariólogos de todo el mundo, el intercambio de ideas, las diversas formulaciones propuestas, aunque no fueran aprobadas unánimemente, son resultados muy dignos de tenerse en cuenta; y este fruto no tan concreto, pero no menos real, irá apareciendo seguramente a lo largo de los años que seguirán al Congreso.

IV. Sesiones particulares.—Se tuvieron por la tarde en diversas salas de la ciudad. Fueron trece que creo conviene por lo menos enumerar, aunque sólo nos detendremos a decir algo de las sesiones a cargo de la Sociedad mariológica española: 1.ª Sobre el paralelismo entre María y la Iglesia a cargo de la Sociedad mariológica alemana. 2.ª Cooperación de María y de la Iglesia a la redención de Cristo, Sociedad mariológica canadiense. 3.ª Potestad regia de María en la Iglesia, Sociedad mariológica francesa. 4.ª María Madre de la Iglesia y su influencia en el Cuerpo místico, Sociedad mariológica española. 5.ª Relación de la Stma. Virgen al Sacerdocio, tanto jerárquico como espiritual, América latina. 6.ª María y la vida eucarística de la Iglesia, Comité central de los Congresos eucarísticos internacionales. 7.ª María y la propagación y consolidación de la Iglèsia, Comité por la Iglesia del silencio. 8.ª María y la unidad de la Iglesia, Asociación internacional «Unitas». 9.ª María y el apostolado de la Iglesia, Sociedad mariológica norteamericana y Universidad católica de Washington. 10.ª Apariciones marianas y su importancia en la Iglesia, Sociedad mariológica portuguesa. 11.ª Curaciones milagrosas de Lourdes y milagros en general, Comité internacional médico de Lourdes. 12.ª Culto mariano en la Liturgia eclesiástica, Sociedad mariológica «Mariale Dagen». 13.ª María y el arte religioso, Pontificia Academia mariana de la Inmaculada Concepción. Unas palabras sobre la sección española que contituía al mismo tiempo *la XVIII Asamblea de estudios marianos de la Sociedad mariológica española.*

Las sesiones fueron presididas todos los días por el Excmo. Dr. D. Casimiro Morcillo, Arzobispo de Zaragoza. Nos honraron con su presencia algún día el Sr. Arzobispo de Méjico, el Sr. Obispo Auxiliar de Málaga y el último día el Sr. Cardenal de Santiago. El tener que condensar todos los trabajos en tres sesiones vespertinas, y esto después de haber tenido ya tres horas de sesión en las Asambleas plenarias de la mañana, explicará suficientemente que ni se pudieran leer todos los trabajos, (los mismos que se leyeron sólo se hicieron muy parcialmente), ni se pudieran discutir como acostumbramos en otras Asambleas.

El primer día el Dr. Cascante trató de la conexión entre la maternidad divina y la espiritual. La solución de la cuestión cree el autor que radica en la debida respuesta a la pregunta: ¿Cuál es la esencia de la acción generativa de María en las almas en el orden sobrenatural? El P. Rivera, C. M. F., nos habló de María como madre de los miembros del cuerpo místico según los Santos Padres. Contra lo que suele decirse, intentó probrar el P. Rivera, que el concepto de maternidad espiritual de María está ya de un modo más que implícito en muchos Santos Padres. El P. Delgado, O. de la M., nos habla de María madre de los miembros del cuerpo místico según Amor Ruibal. El P. Luis, C. SS. R., de los dos momentos históricos de la maternidad espiritual, Nazaret y Calvario; el P. Aperribay, O. F. M., propone en

forma de pregunta la cuestión ¿Es María madre de los ángeles? Finalmente el P. Sbardella, O. F. M., nos habla del influjo de la devoción a María en la santidad del B. Carlos a Setia, O. F. M., que va a ser canonizado en noviembre próximo.

El segundo día el P. Pedro de Alcántara, O. F. M., buesca, por la terminología de la Encíclica *Mystici Corporis*, la posición de María en la Iglesia. Ella no es Cabeza de la Iglesia, pero posee una capitalidad que la hace Madre de la misma; y afirma que de ninguna manera puede llamarse miembro de la Iglesia, ni siquiera tomando la Iglesia en el sentido más amplio. El P. Gordillo, S. I., nos presentó a María como Madre de los justos del Antiguo Testamento a la luz de la doctrina de los Santos Padres, principalmente orientales que insisten desde muy antiguo en que la salvación de Adán y Eva les vino no sólo por Cristo, sino también por María. El P. Ildefonso de María Inmaculada, O. C. D., intenta una nueva solución al problema de la corredención y cree encontrarla en la participación de María en uno de los elementos esenciales de la Redención, a saber su participación en los actos ordenados por Dios para nuestro rescate, sin que sea necesario, más aún, él lo cree contraproducente, querer buscar la participación de María en las diversas modalidades de la Redención, «per modum meriti, satisfactionis, etc.». El P. Enrique, del Sagrado Corazón, también carmelita, centra todo el problema de la comparación entre la maternidad espiritual de María y de la Iglesia en ver si hay dos maternidades espirituales, una en María y otra en la Iglesia, o bien si existe una sola gracia maternal que primeramente se encuentra en María y después en la Iglesia. El ponente prueba la necesidad de abrazar este segundo punto de vista. El P. Masson, O. P., nos habla de la acción de la Stma. Virgen en las almas mediante el Santo Rosario, y por último, el P. del Páramo, S. I., de María Madre de la Iglesia y su influjo en el cuerpo místico de Cristo, según Salmerón.

El último día se leyeron un breve resumen de los trabajos de la influencia de María en la vida mística (P. Gregorio de Jesús Crucificado, O. C. D.), y de la experiencia mística de María en las almas (P. Basilio de S. Pablo, C. P.). Como confirmación de esta acción de María en la vida mística el P. Martinelli, O. F. M., nos dió a conocer el influjo de María en la vida mística admirable de la Sierva de Dios, Lucía Mángano, muerta en 1946 en Italia.

Cerraron estas sesiones unas palabras en extremo alentadoras para nuestra Sociedad del Excmo. Sr. Arzobispo de Zaragoza y del Cadernal de Santiago, Eminentísimo Dr. Fernando Quiroga.

V. Clausura del Congreso.—Se tuvo en la Basílica del Rosario a las seis de la tarde del domingo día 14. Estuvieron presentes cuatro Cardenales y muchísimos señores Obispos. El P. Balič resumió el trabajo realizado así en las sesiones plenarias como en las particulares. A continuación el Cardenal Tisserant, Legado pontificio leyó el discurso de clausura en el que después de congratularse por este magno Congreso en el que han intervenido mariólogos de todo el mundo, habló de la luz esplendorosa que para todos los teólogos católicos emana del Magisterio de la Iglesia, ensalzó la práctica de la Consagración a María como sólidamente fundada en la más auténtica Teología y habló finalmente de dos deseos de muchos de los mariólogos allí presentes: el primero, que una de las dos fiestas que actualmente celebra la Iglesia en honor de los Dolores de María se cambie en una fiesta de María «almae Sociae Redemptoris»; el otro, que se vaya preparando el te-

rreno para poderse llegar a una definición de la Mediación de María. El canto de la «Salve Regina» por todos los asistentes puso fin a este Congreso mariológico de Lourdes que habrá dejado sin duda un recuerdo muy hondo en todos los que tuvimos la dicha de asistir a él. Allí, en aquel lugar privilegiado, la ciencia y la devoción habrán contribuído, completándose mutuamente, a engarzar una nueva piedra preciosa en la corona de la Madre de toda la Iglesia, la Inmaculada Virgen María.

IGNACIO RIUDOR, S. I.

Facultad Teológica de San Cugat del Vallés, septiembre 1958.

Crónica de la XIX Semana Bíblica Española (19-24 septiembre 1958)

Concepto de la Iglesia en el Nuevo Testamento

El Excmo. Sr. Patriaca de Madrid, Dr. D. Leopoldo Eijo Garay, en el discurso inaugural de la Semana reveló la preocupación que encerraba el tema escogido en la misma. Hay muchos prostestantes de buena fe, que entrarían en la Iglesia católica, si lograran convercerse de que ella es la única Iglesia verdadera, la Iglesia de Cristo de los Apóstoles. Sus teólogos les han hecho dudar, al hablarles de tres Iglesias distintas: la Iglesia de Cristo, la Iglesia de Pablo y la Iglesia Romana. Esta tiene más parecido con la Iglesia étnico-cristiana de Pablo que con la judío-cristiana de Pedro y Santiago. A medida que el cristianismo se aleja de sus orígenes en el tiempo se va alejando también de su ser, tal y como lo concibió Cristo su Fundador. El Señor Patriarca, con el peso y experiencia que le dan sus años, exhortaba a los Semanistas a estudiar hondamente el tema y a escribir sobre el mismo, como medio para llegar a la unidad cristiana, que Cristo desea. No ocultaba la preocupación apologética, que escondía su pecho de Pastor de tantas almas perdidas en las tinieblas.

A continuación se leyó la primera ponencia de la Semana sobre *Iglesia y pueblo de Dios en San Mateo*, sólidamente preparada en las Bibliotecas de Roma por el Dr. D. JOSÉ CASCIARO, Pbro. del Opus Dei y profesor en el Seminario de Madrid. Fué un trabajo amplio y documentado, que refleja las mismas preocupaciones del Excmo. Sr. Patriarca. Se vió en él una marcada tendencia apologética. El concepto de Iglesia en el I evangelio entronca plenamente con el de pueblo de Dios de la Biblia y de la literatura rabínica. No es griego ni cristiano, es auténticamente bíblico y judío. Ni Cristo ha repentizado ni los cristianos han bebido en el helenismo. El autor llegó a la convicción de que era infantil la tesis crítica del racionalismo, de que la Iglesia es invención posterior cristiana. La iglesia

está dentro de la línea que señala Abraham, padre del pueblo escogido, y continúan Moisés y los Profetas. El I evangelio es una obra maravillosa, perfectamente concebida y realizada. Se ha servido, como marco literario, de la persona y obra de Moisés, con cuyas luces ha iluminado la persona y la obra del Mesías, segundo y definitivo libertador. La obra del Mesías es el segundo Exodo. La parte apologética del trabajo quedó más acusada que la segunda constructiva, donde expuso los elementos integrales de la Iglesia concretados a los términos de reino de Dios o de los cielos, comunidad, alianza, convocación, vocación y elección. Todo queda dentro de la regla bíblica y judía y fuera de la griega.

El día 20 leyó su ponencia el R. P. Luis Arnaldich, O. F. M., catedrático en la Universidad Pontificia de Salamanca: *Iglesia en Qumran y posible influencia en el Nuevo Testamento.* Dos partes fundamentales tuvo el estudio: Lo que era la comunidad de Qumran en su vida y organización y sus posibles influencias en la comunidad cristiana primitiva de Jerusalén. Este era el fin del trabajo. Los resultados positivos quedaron vacilantes, como se pudo ver en el coloquio de la tarde. En la formación de la Iglesia se pueden distinguir tres estadios: el de Juan, el de Cristo y el de los Apóstoles. En cuanto a los dos primeros el P. Arnaldich pareció prescindir. No quiso afirmar si la comunidad esenia de Qumran había influído en Juan y en Jesús. Juan bautizaba cerca de la desembocadura del Jordán, que dista doce kilómetros de Qumran. Es posible que Juan tuviera algunos contactos. Flavio Josefo dice que los Esenios admitían niños y jóvenes para formarlos. Juan, con todo, es universalista, al revés de los Esenios de Qumran. Se dirige a justos y a pecadores. Su bautismo no se recibe nada más que una vez. El nunca impone el régimen comunitario y monástico. Juan aparece más bien como independiente de la comunidad de Qumran. Esto aparece todavía más claro en Jesús. Por eso el P. Arnaldich se concreta al influjo de Qumran sobre la predicación de los apóstoles y sobre la organización de la comunidad primitiva de Jerusalén. Se basa principalmente en una opinión que fué muy discutida. Los helenistas de que hablan los Actos no serían precisamente judíos de la Diáspora, sino Esenios de Qumran, donde había entrado el espíritu griego y que, decepcionados en sus esperanzas primeras, entraron en masa en el cristianismo. El A. vió también en los sacerdotes de que hablan los Hechos y que se convierten al cristianismo, miembros provenientes de Qumran. La conclusión del A. se mantuvo en el terreno de la pura posibilidad. Es posible el contacto accidental en cosas accidentales. El estudio actual de los documentos hasta el presente publicados no da para más. Qumran puede ser también un reflejo de los tiempos y del mundo judío contemporáneo. Y en este caso su influjo directo en el cristianismo se prueba todavía menos. El pueblo judío estaba muy organizado. El cristianismo va siempre de cara al judaísmo. Lo positivo de todos estos estudios y descubrimientos es que el cristianismo debe más a la mentalidad y vida judía que al helenismo, contra todas las tendencias críticas de fines del siglo pasado y principios del nuestro. La literatura cristiana, la vida cristiana, el pensamiento cristiano es heredero de la Biblia y del mundo judío. El resultado de las dos primeras ponencias es, pues, coincidente e idéntico.

El día 22 se leyó la tercera ponencia: *La Iglesia en los hechos de los Apóstoles,* por el M. I. Sr. Dr. D. Lorenzo Turrado, Rector de la Pontificia Universidad de Salamanca. El resultado positivo de este trabajo fué

idéntico a los dos anteriores. El primitivo cristianismo tiene una ascendencia francamente bíblica y judía. Es frecuente en la Biblia considerar a la comunidad del Mesías como reproducción y reflejo de la comunidad hebrea del Desierto. Por esto la primitiva comunidad cristiana se llama Iglesia, que en los LXX se aplica a la comunidad del desierto. Cristo la presenta como única y universal, como un pueblo de creyentes, de hermanos y consagrados. En los Hechos hay que centrar el tema fundamental de la Semana. Los Protestantes nos dicen: la Iglesia de hoy no es la primitiva. La primitiva de Jerusalén no es la de Cristo. El Dr. Turrado responde: Es verdad que la Iglesia se va separando cada vez más del judaísmo. Los mismos apóstoles van actuando cada vez más la conciencia de la universalidad. Hay evolución vital, como la de la semilla que se convierte en árbol. No hay evolución en la esencia. No la hay en la fe en Cristo, en la vida del Espíritu. En el aspecto externo-social la hay en cuanto que los Presbíteros-Obispos vienen después de los Profetas-Doctores, como se ve por la Didaché, que los últimos estudios han revalorizado, como antiquísima, anterior en su parte fundamental al año 70, con retoques del siglo II. Cuando la Didaché dice que se elijan presbíteros-obispos estables, ya existen los apóstoles, profetas y doctores, como misioneros ambulantes. La universalidad del cristianismo es auténticamente divina. Proviene del Espíritu, que lucha contra el nacionalismo judío y se sirve también de la mentalidad más abierta de los helenistas. La mentalidad de Qumran es también muy cerrada. En la literatura rabínica ni los prosélitos se equiparan a los judíos. Los judíos no van a los gentiles. Los gentiles vienen al judaísmo. Solo el cristianismo rompe las fronteras y hace de todos los pueblos uno en Cristo.

Aunque los Hechos se escriben por el año 60, la Iglesia que nos pintan es anterior a esta época. El hecho de Cornelio es un anacronismo. Precisamente los capítulos más interesantes para el concepto de Ecclesia son los primeros, que reflejan o acusan más la lucha con el judaísmo. Esto es una prueba de que Lucas escribe como historiador y no ha deformado la historia conforme a la vida o a la mentalidad del año 62.

El día 23 leyó su ponencia el R. P. José Alonso, S. I., profesor en la Universidad Pontificia de Comillas: *Génesis y desarrollo del concepto de Iglesia en el Corpus Paulinum.* El P. Alonso supone que existe una evolución en el concepto de Iglesia a través de las cartas de San Pablo, aunque no todos están conformes con esta hipótesis. Habla de evolución literaria, no de evolución real y personal, porque de la primera mención literaria de un concepto no se puede argüir al hecho real y psicológico. En realidad el pensamiento paulino, como se presenta en Efesios, ha evolucionado con respecto a como aparece en las primeras cartas.

El A. arranca de la idea de Iglesia como pueblo de Dios, porque es la que primero aparece en Pablo bien elaborada. La Iglesia corre por dos etapas en la mente de Pablo: a) como pueblo de Dios en la época mesiánica. Y aquí empalma con el V. Testamento y el kerygma apostólico.

b) La Iglesia como cuerpo místico de Cristo, con maduración progresiva, que culmina en Efesios.

La noción de pueblo de Dios se aplica a todos los que creen. La iglesia como cuerpo de Cristo aparece ya en las grandes cartas, pero llega a su madurez en las de la Cautividad. En estas hay matices nuevos: el cuerpo místico, Cristo cabeza de la Iglesia, Cristo pleroma. La imagen del matrimonio. Las dos ideas «pueblo de Dios» y «cuerpo de Cristo» son equiva-

lentes. La iglesia recibe toda su vida de Cristo y por eso es su cuerpo. Se une a Cristo, descendiente de Abraham, y por eso es el pueblo de Dios, la heredera de la promesa.

El P. Alonso ha estudiado el contenido vital e interior del concepto de Iglesia en San Pablo. Ha omitido todo el aspecto exterior, social y jerárquico, que nos dan las Pastorales, el punto más interesante en el plano apologético con los protestantes.

El día 24 leyó la última ponencia el M. I. Dr. D. José María González Ruiz, Canónico Lectoral de Málaga: *Extra Ecclesiam Nulla Salus*, a la luz de la eclesiología paulina. El problema se centra en torno a la mediación universal de la Iglesia, que compara con la mediación universal de la Madre de Jesús. La noción de miembro de la Iglesia es analógica, no unívoca. El pagano que obra según su conciencia, se salva. Esto es claro en San Pablo. También es clara la necesidad de la Iglesia. La historia de la salvación camina por una reducción progresiva hasta Cristo: Dios escoge a los descendientes de Abraham. Estos descendientes se reducen después al Resto de los profetas. El resto se concreta más tarde en el Siervo de Yavé, en el Hijo del Hombre, en Cristo. En el estadio cristiano el proceso es inverso, de amplitud y dilatación: de Cristo se pasa a los apostóles, de los apostóles a todos los creyentes. De la unidad se va a la pluralidad. Así tenemos dos movimientos contrarios en la historia de la salvación: En el V. T. de la pluralidad se llega al Unico, que es Cristo; en el N. T. del Unico se va a la prularidad, que son todos los creyentes incorporados en Cristo. Pablo subraya este doble movimiento. Pero si todos se pueden salvar, es porque todos se han incorporado a uno, que es Cristo. Pero al lado de Cristo, está la segunda Eva, o madre de los vivientes, que es la Iglesia. Todo el influjo de Cristo pasa necesariamente por la Iglesia. Esta segunda Eva es comparada a Sara, la única que engendra los hijos de Dios, los hijos de la promesa y de la libertad.

La acción misionera de la Iglesia mira a la inserción del individuo en la corriente vital de salvación y a la maduración salvífica del mundo. Es un ritmo misionero. El axioma: *extra ecclesiam nulla salus* nace en un clima eclesiológico. Afirma la unicidad de la iglesia de salvación frente a la pluralidad de las otras sectas. El hombre de buena fe, que está fuera de la Iglesia, se salva, porque tiene alguna relación con la Iglesia, aunque ni la Escritura ni Pablo determinan qué relación es ésta. En el coloquio de la tarde se emplearon dos términos, que iluminan el sentido del axioma y la mente de Pablo. Se habló de un estar en la iglesia localiter o statice y de otro estar vital o dinámico. Todo el que se salva está de alguna manera en la Iglesia dinamice o vitaliter, en cuanto recibe de ella el influjo salvador. Pero no siempre está incorporado a ella. La doctrina de Pablo es que no hay otra Iglesia que dé la vida o la salvación. Como hay un solo Salvador, así también hay una única salvadora, que es la Iglesia de Cristo.

Como se ha podido ver con el resumen que hacemos de las cinco ponencias de la Semana, los resultados positivos sólo responden a medias al tema central: Concepto de Iglesia en el N. T.

Hay dos respuestas positivas: el concepto de Iglesia en el N. T. empalma con el mundo bíblico y judío. No es griego ni cristiano, como se había pretendido demostrar en los medios críticos-racionalistas.

El concepto de Iglesia en el N. T. es esencialmente espiritual y vital. Pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, Segunda Eva o Madre de los Vivientes.

Quedó al margen de las demostraciones y de las conclusiones el tema batallador de la jerarquía y autoridad de la Iglesia. Esto se tocó de paso en algunas ocasiones, pero no se trató directamente ni se dijo nada nuevo. Así nos explicamos la decepción que nos confesaron dos profesores *de Ecclesia*, que acudieron a la Semana con esperanzas de encontrar puntos nuevos y soluciones y aportaciones nuevas. «Ni se ha resuelto ni se ha descubierto nada nuevo», nos dijo uno.

Esta queja tal vez tenga su explicación en la amplitud de los temas. Cada uno de ellos podía haber dado materia para una Semana. Los ponentes se vieron en la precisión de lanzar ráfagas de luz, sin poder ahondar en muchos puntos. Tal vez sería más acertado reducir la amplitud de los temas. El verdadero trabajo de investigación tiene que ser muy monográfico. La horizontalidad impide la verticalidad de la ciencia y de la investigación. *Non multa sed multum.*

Al lado de las cinco ponencias sobre el tema central se han presentado diversos temas libres, que nos contentamos con reseñar:

1. *Los pobres de Job*, por el R. P. Ricardo Rábanos, C. M.

2. *Helenismo, Judaísmo y Cristianismo ante Jesús*, por D. Valentín Soria, Pbro.

3. *Un testimonio interesante de la Vetus latina Hispana*, por el Ilustrísimo Mons. Dr. D. Teófilo Ayuso, Canónico Lectoral de Zaragoza.

4. *Las parábolas del Evangelio. ¿Contienen una sola y no varias lecciones doctrinales?*, por el R. P. Teófilo Antolín, O. F. M.

5. *Hipérbole, paradoja y realidad en las profecías mesiánicas*, por el R. P. Maximiliano García Cordero, O. P.

6. *Perspectiva de hagiógrafo en función de la exegesis*, por el R. P. Pablo Luis Suárez, C. M. F.

7. *La circuncisión y el bautismo señales del pueblo de Dios*, por el R. P. Alberto Colunga, O. P., consultor de la Pontificia Comisión Bíblica.

8. *Los macarismos del Nuevo Testamento*, por el R. P. Sebastián Bartina, S. I.

Como en años anteriores, la concurrencia de semanistas ha sido muy numerosa. Los había de toda España. Profesores de Seminarios y de Casas de formación de Religiosos. Dieron nota de especial e intenso colorido los hijos de San Francisco, muy numerosos en las dos ramas de Franciscanos y Capuchinos. El Primer día asistió a las sesiones de la mañana y de la tarde el Excmo. Sr. Patriarca de Madrid, alma del Instituto Francisco Suárez, que dirige estas reuniones. Los demás días, por la mañana, nos presidió el Excmo Sr. Obispo de Mallorca, Dr. D. Jesús Enciso.

Las reuniones de la mañana eran públicas y se celebraban en el magnífico salón de actos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, recientemente renovado. Las sesiones de la tarde se tenían a puerta cerrada, en la Biblioteca del Instituto Francisco Suárez. Hacía de moderador el Doctor D. Salvador Muñoz Iglesias, Lectoral de Madrid.

Juan Leal, S. I.

Granada, 7 de octubre de 1958.

XVIII Semana Española de Teología

Del 25 al 30 del pasado septiembre se celebró en Madrid, en la sede del Instituto «Francisco Suárez», la XVIII Semana Española de Teología. El tema central, escogido para ella, estaba enunciado como «Problemas en torno a la justificación». Según es costumbre, además de las ponencias principales, que desarrollaron el tema central, hubo una serie de comunicaciones de tema libre. Las sesiones de la mañana estuvieron dedicadas a la exposición de ponencias y comunicaciones, mientras que por la tarde se celebraron reuniones de discusión y coloquio sobre los temas expuestos en las sesiones matutinas.

A. Ponencias sobre el tema central.

La Semana se inició con un excelente trabajo de D. Antonio Briva, Profesor en el Seminario de Barcelona, sobre «*Las dos justificaciones en la escuela de Colonia*». Expuso, con claridad y precisión muy matizada, las ideas de Pighio y Gropper sobre la justificación (la premura de tiempo le impidió hablar de Contarini). Tanto Pighio como Gropper, aunque impugnadores de los protestantes, se acercan no poco a ellos, sobre todo por no concebir la justificación como una renovación interna (Pighio) o por limitar esa renovación al campo operativo (Gropper). En realidad en Pighio no se puede hablar de doble justicia, pues él no admite más justicia que la de Cristo (la de Dios en Cristo, es su expresión), que se nos imputa; en Gropper, la justicia de Cristo tiene razón de complemento de la imperfección de nuestra propia justicia (consistente ésta en una renovación o liberación imperfecta del libre albedrío). En todo caso, el ambiente teológico preluterano, que constituye en lo doctrinal las premisas históricas del luteranismo, se hace sentir fuertemente en estos autores de la escuela de Colonia, formados teológicamente, en él. Al final de su ponencia, el Dr. Briva hizo una comparación entre la posición de estos autores y la de Seripando, para subrayar la existencia de un acuerdo fundamental (sobre todo con Gropper, a quien Seripando cita con frecuencia). Seripando se limitaría a retrotraer al día del juicio el complemento de justicia (por imputación de la justicia de Cristo), del que nuestra propia justicia necesita. Estas últimas afirmaciones suscitaron, en la sesión de la tarde, una interesante impugnación por parte del P. David Gutiérrez, O. S. A. Especialista en Seripando deleitó a los semanistas con su indiscutible y asombrosa erudición. Su argumentación llegaba, sin duda, a demostrar que Seripando tenía conciencia de que su teoría era distinta de la de los autores de Colonia (afirmación admitida por el Dr. Briva, que había hecho notar la evolución que la teoría recibe en manos de Seripando) y que siempre se refirió a la teoría de los autores de Colonia como a teoría de otros, no como a teoría propia (Cf. su voto de 8 oct. 1546, CTr. 5, 486). Sin embargo, no parece que consiguiera probar que Seripando no fué defensor de una teoría de doble justicia (que en cuanto afirmación de necesidad de un complemento por parte de Cristo, está emparentada con

Gropper [1]), teoría que desagradó en Trento y fué excluída por Trento. Es elocuente el contraste entre determinados pasajes de la «De iustificatione mediata commentatio» de Seripando [2] y la fórmula definida en Trento: «nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quae in Deo sunt facta, divinae legi pro huius vitae statu satisfecisse, et vitam aeternam suo etiam tempore (si tamen in gratia decesserint) consequendam vere promeruisse censeantur» (sess. 6, cap. 16, D. 809). Y es importante notar que esta fórmula ha nacido después de la discusión expresa del problema (Cf. *Articulus de iustitia imputativa propositus examinandus theologis die 15 oct. 1546*, CTr. 5, 523) y que la primera aparición de la doctrina del cap. 16 en la 3.ª forma del decreto ha sido comentada por Seripando con estas fuertes palabras: «Tota haec pars hominis videtur ignorantis de qua re loquatur aut titubantis, ne in Lutheranorum dogmata incidat» (CTr. 5, 663, n. 2). H. Jedin afirma una evolución de Seripando después de Trento en el sentido de una mayor acentuación del valor de las obras para conformarse con las decisiones tridentinas (*Girolamo Seripando*, Würzburg 1937, 2, 248). Por cierto, el testimonio de Jedin citado en la discusión («Er [Seripando] sah in ihr [la teoría de estos autores] eine Hilfsposition im Kampfe um seine Gnadenlehre, eine Hilfsposition, aber nicht mehr». o. c. 2, 261) debe completarse con otros pasajes del mismo Jedin, quien afirma, p. e., «dass er selbst [Seripando] sich irgendwie hinter den zitierten Theologen [de la escuela de Colonia] verbirgt» (o. c., 1, 395) [3]. Estos hechos, sin embargo, no deben impedir a nadie subscribir la valoración final, que sobre el asunto hace Jedin: «Das Trienter Rechtfertigunsdekret, wie wir es heute als Grundlage unserer Lehre von der Heiligung vor uns haben, ist ohne Seripando nicht denkbar; kein zweiter hat auf seine Entstehung, positiv wie negativ, einen solchen Einfluss ausgeübt wie er» (o. c., 1, 426).

---

[1] Más aún, limitándose a la doctrina de GROPPER tal y como aparece en el Enchiridion, habría que hablar de un parentesco que en el punto más esencial llega a identidad. H. JEDIN ha escrito: «Die von dem ersten [Gropper] im Enchiridion vergetragene Rechtfertigungslehre ähnelt, wenn man von dem dort entwickelten Glaubensbegriff absieht, in allen wesentlichen Stücken der von Seripando vorgetragenen» (*Girolamo Seripando*, Würzburg 1937, 2, 263). El punto que más nos interesa ahora de la doctrina de GROPPER es descrito por JEDIN con las siguientes palabras: «Die Werke des Gerechtfertigten bleiben in sich unvollkommen; sie gefallen Gott nur deshalb, weil sie von Gliedern des Leibes Christi vollbracht werden, dessen Gerechtigkeit die Mängel der menschlichen Gerechtigkeit bei der Finalrechtfertigung ergänzt» (o. c., 2, 263). Compárese con los pasajes de SERIPANDO que citamos en la nota siguiente.

[2] «Apud divinum tribunal, ut paulo post dicam, iustitiae nostrae sunt 'sicut pannus menstruatae'» (q. 9. CTr. 12, 632). «Quaestio XIV. Homo christianus unde iustificabitur ante tribunal Dei, ex operibus an ex Christi iustitia sibi communicata per gratiam Dei. Dico: Opera iustorum a Deo accipient remunerationem et copiosam mercedem in coelis. Hoc tamen non erit praecise ex operum dignitate, sed ex Dei misericorditer respiciente christianum hominem, factum per fidem membrum Christi et participem iustitiae Christi» (CTr. 12, 635).

[3] Véase también el parentesco que JEDIN descubre entre SERIPANDO y GROPPER en los pasajes citados en la n. 1.

El P. Ricardo Franco, S. I., Profesor en la Facultad Teológica de Granada, disertó sobre «*Teología de la Imagen de Dios y Teología de la gracia habitual*». Después de recoger los datos bíblicos sobre la imagen de Dios y de concluir que en el Nuevo Testamento se puede establecer, aun sólo exegéticamente, con probabilidad la existencia en el hombre de una doble imagen de Dios, natural y sobrenatural, de las que ésta es perfectible, pasó a hacer un cuidadoso estudio sobre la imagen de Dios en los Padres. Aunque se dan casos de Padres, que oponen los términos imagen (natural) y semejanza (sobrenatural), no son frecuentes, ni ellos mismos son constantes en esta terminología. Pero si la terminología no es constante, ni el binario «imagen-semejanza» corresponde de ordinario al nuestro «naturaleza-sobrenaturaleza», admiten, aun escritores tan radicalmente sobrenaturalistas como Taciano, la permanencia en el hombre pecador de un elemento racional inamisible que capacita para un cierto conocimiento de Dios y que se contradistingue de otro sobreañadido —el pneuma— que es como el elemento formal en la semejanza sobrenatural. Al explicar por qué el hombre es imagen de Dios (aun al tratarse de la imagen natural) no recurren generalmente al cuerpo (posición erecta) como elemento de explicación. La discusión de la tarde ofreció ocasión al P. Franco de hacer algunas sugerencias teológicas de sumo interés: las notas atribuídas por los Padres al «pneuma», elemento formal de la semejanza sobrenatural, son muy semejantes a las notas de nuestra gracia habitual; la única divergencia radica en que los Padres parecen atribuirle más entidad que la de un accidente aun absoluto; el predicado divino, que primariamente participamos, al ser imagen sobrenatural de Dios, es, según los Padres, la incorruptibilidad.

«*La primera persona trinitaria y la filiación adoptiva (Estudio de una apropiación)*» era el título de la ponencia de D. Alfredo García Suárez, Pbro. del Opus Dei. Según el modo de hablar del Nuevo Testamento la gracia nos hace hijos adoptivos del Padre, ya que Theos (de quien, según el Nuevo Testamento, somos hijos por la gracia) significa, en los textos referentes a ese punto, la primera persona trinitaria. Esta conclusión es independiente del problema teológico sobre si este modo de hablar de las fuentes ha de entenderse en el sentido de una relación (de filiación adoptiva) propia o apropiada con respecto al Padre. La argumentación del disertante era convincente, aunque personalmente hubiéramos preferido que no se diese valor independiente a alguna consideración que sólo en el conjunto cobraba toda su fuerza. Fué lástima que el ponente no desarrollase por falta de tiempo el apartado 6.º de su esquema (*Fundamentación teológica de la apropiación*) que hubiese sido, sin duda, de gran interés teológico. Lo mismo juzgamos de la filosofía de los nombres, que supone este modo de hablar de las fuentes. El ponente juzgaba, en el coloquio de la tarde, que esta filosofía de los nombres, tal y como se encuentra en los Padres (Cf. I. Ortiz de Urbina, S. I., *El símbolo niceno*, Madrid 1947, p. 81-86), es sólo un modo con que los Padres pretenden explicarse a sí mismos el modo de hablar de las fuentes; sería así una explicación sobreañadida, posterior a los datos, incluso extrínseca a ellos, puesto que se hace con una filosofía platónica de los nombres. Sin embargo, queda una pregunta ulterior: ¿no implica la manera de hablar de las fuentes —*ella misma*— una filosofía de los nombres? Si Dios es en el Nuevo Testamento un nombre personal (y no *propio* de la esencia), ¿no será necesario preguntarse por qué no hay

en el Nuevo Testamento un nombre *exclusivo* y *propio* de la esencia? La filosofía semítica de los nombres ¿no tendría algunos puntos de contacto con la platónica que se encuentra en no pocos Padres? Quizás son estas líneas en las que la investigación del Dr. García Suárez —en sí positiva e interesante— podría prolongarse en el futuro.

El P. VICTORINO RODRÍGUEZ, O. P., Profesor de la Facultad Teológica de S. Esteban, desarrolló el tema de *Inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma en gracia.* Fué una exposición de la teoría tomista sobre la inhabitación. En ella nos llamó la atención una cierta tendencia a dar censura teológica a opiniones probables en cuestiones, que libremente se discuten en la Iglesia: así incluía los dones del Espíritu Santo entre las cosas cuya existencia está *definitivamente* propuesta (el contexto sugería que hablaba de los dones en sentido estricto como hábitos distintos); llamó *teológicamente cierta* a la afirmación de que la habitación es apropiada y no propia del Espíritu Santo. En la discusión de la tarde se suscitaron las dificultades clásicas de la teoría tomista. Se subrayó también que el valor de la teoría depende de la respuesta que se dé a esta pregunta: ¿cómo ha de concebirse según las fuentes la relación entre justificación e inhabitación? ¿Viene el Espíritu Santo a nosotros porque estamos en gracia o estamos justificados porque el Espíritu Santo inhabita en nosotros? Sólo en la primera hipótesis es posible la teoría que defendía el P. Victorino Rodríguez. Un estudio sobre la enseñanza de las fuentes bíblicas y patrísticas en torno al problema, realizado por J. DE LA C. MARTÍNEZ GÓMEZ, S. I. («*Relación entre la inhabitación del Espíritu Santo y los dones creados de la justificación*»: EstEcl 14 (1935) 20-50), se inclina a favor de la segunda hipótesis.

Es notable que, sobre este punto, en la ponencia leída el día siguiente por el P. OVIDIO CASADO, C. M. F., Profesor en el Colegio Mayor de su Congregación en Santo Domingo de la Calzada («*La justificación en la Teología de los Padres sobre la inhabitación*»), se defendió que para el mismo Santo Tomás la justificación es un efecto cuasi--formal de la inhabitación; aunque el Doctor Angélico hable también de una prioridad de la justificación en el orden de causa material dispositiva, creía el ponente que para Santo Tomás hay una prioridad absoluta de la inhabitación sobre la justificación. Esta interpretación de Santo Tomás permitía al ponente hacer sugestivas consideraciones sobre la integración del punto de vista de los Padres griegos (con su insistencia primaria en la inhabitación) en nuestra teología escolástica.

El P. MIGUEL OLTRA, O. F. M., del Convento de San Francisco el Grande de Madrid, habló sobre «*El efecto intencional de la gracia actual en orden al conocimiento del propio estado de gracia*». Expuso la doctrina tridentina sobre la certeza de la propia justificación. Defendió que, aunque la gracia actual tenga efectos de orden intencional —como piensa una teoría teológica probable—, no da al hombre más que una certeza moral del propio estado de gracia.

B. Temas libres.

D. JOSÉ M.ª CASCIARO, Pbro. del Opus Dei, Profesor en el Seminario de Madrid, disertó sobre «*Las fuentes árabes y rabínicas en la doctrina de*

Santo Tomás sobre la profecía». El tema es de gran importancia, pues, como es conocido, por no haber tratado Santo Tomás nunca expresamente de la inspiración bíblica, su pensamiento sobre ella ha de buscarse en los lugares en que trata de la profecía. El ponente, como arabista, está especialmente preparado para abordar este estudio. Según él, dos tereceras partes de la temática de Santo Tomás sobre la profecía es de origen árabe-judío; no obstante lo cual, ha de reconocerse la originalidad de su genio, que, además de hacer una síntesis vigorosa y coherente de todos esos elementos, hace progresar fuertemente el problema: sobre todo, al centrar mucho más la esencia de la iluminación profética en lo intelectual y al aplicar la idea de instrumentalidad como explicación del modo de obrar de Dios y del profeta en la profecía.

El título del tema desarrollado por el P. Manuel García Miralles, O. P., Profesor del Estudio general dominicano de Valencia, era «*Una solución al problema del influjo de María en la producción de la gracia sacramental, extensiva a la extrasacramental*». Como punto de partida, el ponente daba por supuesto que la acción generativa de María produjo físicamente, como causa eficiente, aunque instrumental, la gracia capital de Cristo. Con ello entendía el ponente, según explicó expresamente en la sesión vespertina, que María fué causa física instrumental de la gracia habitual creada de Cristo. De este principio concluía que María es causa física instrumental de todas las gracias, tanto sacramentales como extrasacramentales. Para mostrarlo, dentro de las gracias sacramentales, se detuvo a señalar cómo la Eucaristía, centro y fin de los sacramentos, nos incorpora a Cristo; luego la acción física de María, que produjo la gracia de Cristo, ha de extenderse a estas gracias por las que nos incorporamos a Cristo. La misma deducción se extiende a todos los demás sacramentos (por el orden que dicen a la Eucaristía) y aun a las gracias extrasacramentales, porque todas dicen orden o son ellas mismas una incorporación a Cristo. María puede producir todas estas gracias «in distans»; basta, en este caso, una inmediación de virtud. Esta ponencia suscitó muchas objeciones y una viva oposición. Se hizo notar lo poco sólido de levantar una construcción en la que unas hipótesis se apoyan en otras hipótesis. Se atacó el principio, que, como punto de partida, daba por supuesto el ponente: que María sea causa instrumental física de la gracia de Cristo. Se observó que aun suponiendo este principio, de que María haya tenido un influjo físico con respecto a la gracia de Cristo, no se ve que se siga que haya de tenerlo también con respecto a las gracias que recibimos nosotros. Ni es fácilmente concebible esa constante causalidad física «in distans» de María con respecto a todas las gracias que se producen. Por falta de tiempo no aclaró el ponente cómo concebía el papel central, que en la ponencia atribuía a la Eucaristía.

D. Luis Marcos Fernández Bobadilla, Profesor en el Seminario de Madrid, hizo un sugestivo ensayo sobre «*Jerarquía y comunidad en la Iglesia*». Se acostumbra, entre los protestantes, caracterizar las eclesiologías católica y protestante, como una eclesiología de la jerarquía y una eclesiología de la comunidad. Teniendo en cuenta que ambos aspectos se implican, como «Ecclesia congregans» y «Ecclesia congragata», una eclesiología católica completa deberá tenerlos en consideración. Nuestros tratados de Ecclesia no deben ser tan exclusivamente tratados sobre la jerarquía. El ponente

opinaba que lo comunitario no es protestante (a no ser en el sentido de consecuencia biológica y social), ya que el protestantismo concibe la pertenencia a la Iglesia como una incorporación invisible e individual; por eso, aun apologéticamente frente a ellos, se debe insistir en lo comunitario. Estas últimas afirmaciones fueron juzgadas por algunos semanistas, en la sesión de la tarde, como algo exageradas, como una deducción excesivamente dialéctica de un principio protestante. Sin embargo, como es obvio, se juzgue o no que lo comunitario es auténticamente protestante, el conjunto de las consideraciones del ponente conservan su valor.

El título de la ponencia de D. MANUEL FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, Profesor en el Seminario de Tarazona, era en el programa «*Inconvenientes y peligros en la enseñanza de la Teodicea y Etica como ciencias filosóficas*». Sin embargo, el ponente redujo su estudio a sola la Etica. El sentido de su trabajo no era, como podría esperarse, señalar los peligros metodológicos en la enseñanza tradicional de esta ciencia, sino dar razón a un aspecto de toda una corriente de pensamiento que a partir del protestantismo y pasando por Bayo y Jansenio reaparece en la Teología nueva, y a la que las decisiones del magisterio, meramente negativas, no habrían dado solución positiva. La Etica filosófica no tendría sentido en el cristianismo. Es una ciencia de lo irreal. Se abre hablando del fin natural del hombre, que no es fin de hecho. La norma de moralidad, que propone la Etica, tampoco es norma de hecho. Habla la Etica de actos naturalmente buenos, pero esos actos no se dan; pues todo acto hecho sin la gracia y que no conduce positivamente al fin sobrenatural es pecado según las expresiones del Concilio Arausicano y de S. Agustín (expresiones que el ponente explica en el sentido de la solución propuesta por J. ERNST, *Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin*, Freiburg i. B. 1871). Por otra parte, según S. Pablo, nadie ha cumplido la ley por las propias fuerzas. La Etica es incapaz de salvar a nadie. Como es obvio, las ideas de la ponencia fueron vigorosamente combatidas. Se objetó, en efecto, que, de que la Etica no pueda salvar a nadie, no se sigue que carezca de sentido: una ciencia normativa, puramente normativa, tiene sentido sin que tenga que encerrar en sí misma los medios para la realización de lo que prescribe. No es cierto que, aun con respecto a lo que la ley natural prescribe, tenga el hombre elevado al orden sobrenatural obligaciones objetivas nuevas y que por ello la norma objetiva que la Etica establece no sea válida. Las afirmaciones de S. Pablo sobre que nadie ha cumplido la ley por las propias fuerzas no son sinónimas de las afirmaciones del Arausicano y de S. Agustín (sea lo que fuere del modo como han de entenderse éstas): S. Pablo nada dice de la posibilidad o no posibilidad de *actos* naturalmente honestos; de que nadie haya cumplido la ley sin la gracia, se sigue la necesidad de ésta para cumplir la ley, toda la ley, pero no la imposibilidad de cumplir sin ella parte de la ley o toda durante un tiempo breve, cumplimientos parciales, que no se ve por qué no han de poder consistir en actos honestos. Las expresiones del Concilio Arausicano y de S. Agustín podrán o no ser explicados adecuadamente en el sentido en que Ernst lo hace (no todos los teólogos están de acuerdo en este punto)[4]; pero es claro, en todo caso, que llamando pecado a todo lo

[4] Otras soluciones —indicio de que no a todos satisface la de Ernst— pueden verse en cualquier manual. Baste citar a H. LENNERZ, S. I., *De gra-*

que no conduce positivamente al fin sobrenatural se traza una línea divisoria que deja en un mismo grupo dos cosas extraordinariamente heterogéneas: lo que es intrínsecamente deshonesto y lo que sin conducir positivamente al fin sobrenatural no lo es. ¿Carecerá de sentido una ciencia que trace otra línea divisoria que separe esos elementos tan heterogéneos? ¿Carece de interés, tanto especulativo como práctico, para nosotros conocer esta otra línea, cuando uno de los grupos que resultan con ella —el de lo deshonesto— ofende actualmente positivamente a Dios, mientras que el otro no le ofende positivamente (a no ser en el caso de una malicia refleja poco concebible)? Por otra parte, las explicaciones de Ernst pueden ser útiles para entender unos textos obscuros del Concilio Arausicano y de S. Agustín, pero ¿puede pretenderse que, satisfechos con esas explicaciones de Ernst, adoptemos de nuevo el modo de hablar de S. Agustín más indeterminado e impreciso que el actual? ¿No es la proposición 25 de Bayo condenada por S. Pío V (D. 1025) una indicación de lo que la Iglesia consideraba ya entonces terminología más perfecta (aunque esta proposición, entendida en el sentido de Ernst, «aliquo modo sustineri posset», diremos aplicando unas palabras del «comma pianum» D. 1080)?

D. José Capmany, Profesor en el Seminario de Barcelona, en su ponencia «*¿Una nueva sentencia sobre la causalidad instrumental de los sacramentos?*» hizo una detenida crítica de la nueva sentencia defendida por G. Van Roo, S. I., en su *De Sacramentis in genere,* Romae 1957, p. 275-343. El juicio que le merecía al ponente era en el fondo negativo: la sentencia de Van Roo es distinta de todas las teorías conocidas sobre el problema, pero es un paso atrás con respecto a ellas, ya que todas pueden ofrecerle un complemento.

El P. José M.ª Delgado Varela, O. de M., del Monasterio de Poyo (Pontevedra) habló de «*La gracia santificante en el sistema teológico de Amor Ruibal*». Es difícil juzgar una ponencia expuesta en conceptos y terminología absolutamente distintos de los conceptos y terminología, que ordinariamente utilizan los teólogos. La misma imposibilidad de entenderse (¡se hablaban idiomas distintos!) se hizo patente en la discusión de la tarde. La noción de relación como el constitutivo más central del ser es, sin duda, una noción extraña y difícil.

Sobre «*El Ateísmo contemporáneo*» tuvo una sugestiva ponencia D. Nicolás López Martínez, Profesor en el Seminario de Burgos. Insistió en que el problema tiene una gravedad, que merece una mayor atención que la que los tratados teológicos suelen dispensarle. Fundándose en estudios recientes de sociología religiosa, calificó los hechos de ateísmo como problema masivo (no citó sin embargo la obra en dos tomos de I. Rosier, *Ik zocht Gods afwezigheid.* s'Gravenhage 1957, [cf. R. G., *Ich suchte Gottes Abwesenheit:* Orientierung 21 (1957) 237ss.], cuyas conclusiones sobre la extensión de un ateísmo real —especialmente en el mundo del trabajo— son

---

tia Redemptoris, edit. 2.ª, Romae 1940, p. 201s, quien escribe muy sensatamente: «Vix videtur possibile dare unicam explicationem, sive statuere unicum principium ex quo omnia explicentur; sed diversae explicationes invicem complere debent.»

más optimistas [5]); es problema masivo, al menos en cuanto al ateísmo práctico (y en esto la constatación es sumamente exacta). Tiene carácter masivo una actitud de indiferencia, por lo demás, segura de sí misma. Ambientalmente el mundo se orienta y constituye fuera de Dios; y no se olvide que el ambiente arrastra a la mayoría [6]. Analizó causas y apuntó algunas interesantes sugerencias sobre la actitud del teólogo frente al problema. Esta actitud no ha de ser meramente filosófica (ha de tener en cuenta que aunque hay posibilidad de conocimiento natural de Dios, hay también una necesidad moral de la revelación; por otra parte, el teólogo no pretende convertir al ateo al Dios de los filósofos, sino al Dios de Abrahán, Isaac y Jacob); debe tener también en cuenta la acción de la gracia. Para favorecer la acción de la gracia hay que luchar por sanear el ambiente; todo lo que sea salvar valores humanos conduce. Hay que aprovechar el vacío que la ausencia de Dios deja en nuestro mundo.

La última comunicación fué la de D. José Janini Cuesta, Profesor del Seminario de Valencia, sobre «*S. Siricio y las cuatro témporas*». Expuso en ella brevemente las conclusiones de una investigación suya sobre este tema. S. Siricio sería intituidor del ayuno de las cuatro témporas, autor de la reforma litúrgica del s. IV y de una serie de fórmulas litúrgicas usadas todavía hoy (fórmula de consagración episcopal y sacerdotal, ordenación de diáconos, bendición matrimonial, etc.). Tangencialmente a este estudio cree el Dr. Janini poder probar que el autor del Canon de la Misa romana es el Papa Liberio. De gran interés son los jalones de la historia del ayuno, que cree poder establecer: durante cinco siglos el ayuno habría sido potestativo; en la Edad Media se consideró obligatorio «sub levi»; por primera vez, en el Renacimiento comienza a considerarse obligatorio «sub gravi» por mala inteligencia de la expresión «institutio apostolica» (aplicada al ayuno por Papas de los ss. IV y V), que fué entendida como institución en sentido estricto preceptivo, y no en su sentido primitivo en el que era mera traducción de «didascalia». Las conclusiones del estudio del Dr. Janini son de sumo interés. No es posible sin embargo —y deseamos que no se entiendan nuestras palabras como deseo de suscitar una positiva desconfianza— a través de una mera exposición oral (por otra parte, muy breve) juzgar de la solidez de los argumentos en que estas conclusiones se apoyan.

Cándido Pozo, S. I.

---

[5] «Damit ist das letzte angedeutet, was schon der Titel des Buches besagt, dass nämlich, aufs Ganze gesehen, die Arbeiterschaft nicht atheistisch sei, selbst dann nicht, wenn sie atheistisch rede. Auf dem Grund der Seele liege der Glaube an Gott. Er sei zwar weithin verschüttet, oft auch mit einer gewissen Scheu verdeckt, aber in Wirklichkeit doch vorhanden»: R. G. en Orientierung 21 (1957) 238.

[6] Criticando la obra de I. Rosier, R. G. escribe: «Es müsste auch stärker betont werden, dass der Arbeiter als Einzelner durchaus noch gläubig sein kann, dass aber die Masse ungläubig ist und den Atheismus propagiert. Gegen diese Propaganda, welche die technischen Mittel moderner Ideenverbreitung ausnützt, kommt der Einzelne nicht auf», l. c.

Libros recibidos[1]

* De sus AUTORES:

DURÁN, LEOPOLDO. C. M., *Miguel Palacios: un gran teólogo desconocido.* Pars dissertationis ad lauream in Facultate S. Theologiae apud Pont. Institum «Angelicum» in Urbe.—(Vigo, 1958) 53.

QUARELLO, ERALDO, S. D. B., *Peccato e castigo nella teologia cattolica contemporánea.* (Biblioteca del «Salesianum», 51).—Società Editrice Internazionale [SEI] (Torino, 1958) 116.

TELLECHEA IDIGORAS, J. IGNACIO, PBRO., *Bartolomé Carranza arzobispo. Un prelado evangélico en la Silla de Toledo (1557-1558).* Discurso inaugural del año académico 1958-1959 en el Seminario de San Sebastián (San Sebastián, 1958) 101.

RUCABADO, RAMÓN, *El Siervo de Dios Ilmo. Dr. D. José Torras y Bages, Obispo de Vich.* Artículos publicados en el «Diario de Barcelona», 2.ª ed. ampliada.—Edit. Balmes (Barcelona, 1958) 121.

* De la BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, Città del Vaticano:

INCISA DELLA ROCCHETTA, GIOVANI-NELLO VIAN, *Il primo processo per San Filippo Neri, nel codice Vaticano latino 3798 e in altri esemplari dell'archivio dell'Oratorio di Roma.* Edito e annotato da..., con la collaborazione de CARLO GASBARRI, D. O., II. *Testimonianze dell'inchiesta romana: 1596-1609 (Studi e Testi,* 196)—(Città del Vaticano, 1958) XVI-366.

* De la EDIT. CATOLICA, Alfonso XI, 4, Madrid:

Doctrina Pontificia II. *Documentos políticos.* Edic. preparada por JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ GARCÍA. Estudio introductorio y sumario de tesis por ALBERTO MARTÍN ARTAJO, con la colaboración de VENANCIO LUIS AGUDO.—B. A. C. (Madrid, 1958) 184* + 1073.

* De la EDIT. EURAMERICA, S. A., Ortega Gasset, 55, Madrid:

ALAMEDA, SANTIAGO, O. S. B., *María, segunda Eva. Tratado teológico biográfico sobre la Santísima Virgen.*—(Madrid, 1956) LXI-680.

CANTÓ RUBIO, JUAN, *Cristianismo y deporte.*—(Madrid) 125.

SOBRINO, JOSÉ A. DE S. J., *La mejor película. La Familia.*—(Madrid, 1958) 153.

---

1 De los libros espontáneamente enviados a la redacción solamente prometemos hacer recensión de aquellos que juzgamos estar comprendidos dentro del fin específico de nuestra revista.

* De la EDIT. COCULSA, Víctor Pradera, 65, Madrid:

GARCÍA GARCÉS, NARCISO, C. M. F., *Metodología científica general. Compendio,* 2.ª ed.—(Madrid, 1958) 167.

* De la EDIT. STUDIUM, Bailén, 19, Madrid:

MC FADDEN, CHARLES J., O. S. A., *Etica y Medicina.* Trad. del inglés sobre la última ed. norteamericana por Fidel Casado, O. S. A.—(Madrid, 1958) 437.

FERNÁNDEZ DE LANDA, F., *Tratado de Apologética.*—(Madrid, 1957) 326.

BUEHRLE, MARÍA CECILIA, *¿Una india en los altares? Kateri de los mohawks.* Trad. del inglés por Antonio Alvarez de Linera.—(Madrid, 1957) 179.

CORREDOR GARCÍA, ANTONIO, O. F. M., *Lucía de Fátima dice...*—(Madrid, 1958) 65.

PRUDENCIO DE SALVATIERRA, O. F. M. CAP., *Las grandes figuras capuchinas. Semblanzas de Santos,* 2.ª ed.—(Madrid, 1957) 363.

GILLY DE COLLIÈRES, RENÉ, *La Virgen habla al corazón. Apariciones y mensajes.* Trad. del francés por Francisco Aparicio, Pbro.—(Madrid, 1957) 183.

RIBÓ RIUS, LUIS, DR., *Evitad las deformaciones de los niños.*—(Madrid, 1957) 83.

JUNCO, ALFONSO, *El libro de la invitación.*—(Madrid, 1958) 135.

SALVANESCHI, NINO, *Las estrellas, la esfinge y la cruz. (Sobre el destino de la humanidad)* Trad. de Francisco Aparicio.—(Madrid, 1958) 208.

MESEGUER Y MURCIA, DAVID, S. J., *Matrimonio.* Prólogo de Luis Alonso Muñoyerro, Arz.—(Madrid, 1958) 338.

RAYMOND, M., O. C. S. O., *Tanto puede el amor. (Regalo de Navidad que Dios hizo al hombre).* Vers. de Felipe Ximénez de Sandoval.—(Madrid, 1957), 185.

MARTÍNEZ, LUIS M. ARZ., *¡Ven, Jesús! Meditaciones para prepararse a la fiesta de Navidad.*—(Madrid, 1957) 93.

* De la EDIT. «SAL TERRAE», Apartado 77, Santander:

SOTILLO, LAURENTIUS R., S. I., *Compendium Iuris publici ecclesiastici,* 3.ª edición a EDUARDO F. REGATILLO, S. I.—(Santander, 1958) 367.

* De la EDIT. «SIGUEME», Apartado 332, Salamanca:

NAVARRO LISBONA, ANTONIO, PBRO., *El sacerdocio redentor de Cristo. Estudio teológico según las enseñanzas pontificias en lo que va de siglo.*—(Salamanca, 1957) XXXII-335.

SANS VILA, JORGE, *Cómo ve usted al sacerdote. Qué espera de él.*—(Salamanca, 1958) XV-147.

MÁRTIL, GERMÁN, PBRO., *Los seminarios hoy. Problemas de formación sacerdotal,* 2.ª ed. revisada y aumentada.—(Salamanca, 1958) 436.

* De la EDIT. HERDER, Av. José Antonio, 591, Barcelona:

ORCHARD, B.—SUTCLIFFE, E. F.—FULLER, R. C.—RUSELL, R., *Verbum Dei. Comentario a la Sagrada Escritura,* t. IV *Nuevo Testamento: Hechos a Apocalipsis.*—(Barcelona, 1958) XV-709.

OTT, LUDWIG, *Manual de teología dogmática.* Trad. de Constantino Ruiz Garrido y revisada por Miguel Roca Cabanellas, Pbro., sobre la 3.ª ed. alemana.—(Barcelona, 1958) 750.

SABATER MARCH, JOAQUÍN, PBRO., *Teología del apostolado de los seglares y re-*

ligiosos laicos. Gracias y carismas en la Acción Católica.—(Barcelona, 1958) 444.

HÄRING, BERNHARD, *Fuerza y flaqueza de la religión. La sociología religiosa como llamamiento al apostolado.* Trad. sobre la 2.ª ed. alemana por José Alberto Prades, Pbro.—(Barcelona, 1958) 471.

HUGHES, PHILIP, *Síntesis de historia de la Iglesia.* Vers. castellana por José María Balil Giró sobre la 9.ª ed. inglesa.—(Barcelona, 1958) 371.

VAN GESTEL, C., *La doctrina social de la Iglesia.* Trad. sobre la 2.ª ed. revisada y aumentada del original francés por Gabriel Ferrer, O. P.—(Barcelona, 1959) 437.

* De la EDIT. LITURGICA ESPAÑOLA, S. A., Av. José Antonio, 581, Barcelona:

VAN ACKEN, BERNHARD, S. J., *Catecismo de convertidos.* Trad. de la 10.ª ed. alemana por Francisco Payeras, Pbro.—(Barcelona, 1958) 350.

LAZZERI, LUIGI, O. F. M., *Formación del hombre. Esbozos de conferencias religiosociales para hombres.* Trad. de José M.ª Camp, Pbro.—(Barcelona, 1958) 239.

* Del PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM, Piazza S. Maria Maggiore, 7, Roma:

ORTIZ DE URBINA, IGNATIUS, S. J., *Patrologia syriaca.*—(Romae, 1958) 250

* Del EDITORE PONT. M. D'AURIA, Calata Trinità maggiore, 52, Napoli:

FAZZARI, GIUSEPPE, S. J., *L'esercizio della giurisdizione ecclesiastica in Italia. Riflessioni sulla motivazione della sentenza contro il Vescovo di Prato.*—(Napoli, 1958) 99.

* De LIBRERIA EDITRICE FIORENTINA, Via Ricasoli, 105-107 r, Firenze:

Problemi pratici intorno alla vocazione. Numero speciale della «Rivista di Ascetica e Mistica».—(Firenze, 1958) 144.

GIARDINI, FABIO, O. P., *La dottrina spirituale de S. Antonio Abate e di Ammonas nelle loro lettere.* (Contributi allo studio della Spiritualità dei Padri del Deserto).—(Firenze, 1957) 31.

* Del ÉDITEUR P. LETHIELLEUX, 10, rue Cassette, Paris:

LAURENTIN, RENÉ, *Lourdes, documents authentiques,* tome 4: *Le dénouement de «l'affaire Lourdes» et l'intervention impériale 28 août-20 octobre 1958.* (París, 1958) 320 + 16 grabados fuera de texto y 21 en el texto.

* De la VERLAG MAX HÜBER, Amalienstrasse, 77/79, München, Alemania:

SCHMAUS, MICHAEL, *Katholische Dogmatik.* Dritter Band, Erster Halbband: *Die Lehre der Kirche.* Dritte bis fünfte völlig umgearbeitete Auflage.—(München, 1958) XVI-954.